R. NO. 2136/57

اگست سنہ ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی
ہندوستان　　پاکستان
۷۵ نئے پیسے　　۱۲/

سالانہ چندہ (مع محصول رجسٹری سالنامہ)
ہندوستان　　پاکستان
دس روپے

تصانیف نیاز فتحپوری

من و یزداں ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کردینے والی انجیل النسانیت
مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کرکے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی و علمی اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشا ... خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے ... سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعۂ مذہبی استفسارات و جوابات اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۶۲ صفحات - کاغذ دبیز قیمت پانچ روپے آٹھ آنے ؎ (علاوہ محصول)

جمالستان ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان، ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا ہر افسانہ ہر مقالہ اپنی جگہ معجزہ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں، جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے ؎ (علاوہ محصول)

نگارستان حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کیے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کیے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لیے ضخامت بھی زیادہ ... ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں) ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل نئی چیز ہیں اور جن کے سامنے خطوط غالب پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۲۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

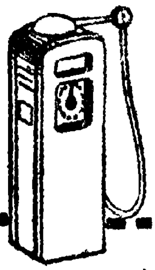
حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور انشائے لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں۔ جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنادیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگذشت حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان، تخئیل، اس کی نزاکت بیان، اس کی انشائے عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچتی ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

اشتہار

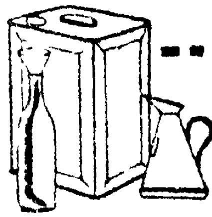


دوست بنانے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے
ہمیشہ استعمال کیجیے
APPLE JUICE
Gold Coin
Real
APPLE
Juice
APPLES
LUCKNOW
گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس
صاف و شفاف
بنانے والے
ڈائرمیکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ
قائم شدہ ۱۸۵۵ء
فیکٹریز ۔ موہن بروری ۔ لکھنؤ ڈسٹلری ۔ کسولی ڈسٹلری



پٹرول

مٹی کا تیل



اب لیٹروں

میں بکتے ہیں

پٹرول کی صنعت نے جو کہ میٹرک نظام اپنا لیا ہے لہٰذا پٹرول اور مٹی کا تیل اب لیٹروں کے حساب سے فروخت ہونے لگے ہیں۔

اس تبدیلی کا قیمتوں پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

گیلن	لٹر	گیلن	لٹر	لٹر	گیلن	لٹر	گیلن
۱	۴۶۵۵	۲۰	۹۰۶۹	۱	۰۶۲۲	۲۰	۴۶۴
۲	۹۶۱	۳۰	۱۳۶۴۳	۲	۰۶۴۴	۳۰	۶۶۰
۳	۱۳۶۹	۴۰	۱۸۱۰۸	۳	۰۶۶۶	۴۰	۸۶۸
۴	۱۸۶۲	۵۰	۲۲۷۰۲	۴	۶۸۱	۵۰	۱۱۶۰
۵	۲۲۷	۶۰	۲۷۲۸۱	۵	۱۲۱۰	۶۰	۱۳۶۲
۶	[illegible]	۷۰	۳۱۸۶۳	۶	۱۳۳۲	۷۰	۱۵۹۴
۷	[illegible]	۸۰	[illegible]	۷	۱۲۵۴	۸۰	۱۷۶۶
۸	۳۶۳۴	۹۰	۴۰۹۱	۸	۱۲۷۶	۹۰	۱۹۶۸
۹	۴۰۹۵	۱۰۰	۴۵۴۶۴	۹	۱۶۹۸	۱۰۰	۲۲۶۰
۱۰	۴۵۰۵			۱۰	۲۶۲۰		

میٹرک نظام

آسانی اور یکسانی کے لیے

جاری کردہ حکومت ہند

۱ گیلن = تقریباً ۴½ لٹر

معذرت جولائی کے ملاحظات میں، کراچی کے ایک مشاعرہ کا ذکر کیا گیا تھا جو جناب بشیر فاروقی کے دولتکدہ پر منعقد ہوا تھا لیکن غلطی سے نام عمر فاروق درج ہو گیا۔ معذرت خواہ ہوں۔ (نیاز)

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہو گیا

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۳۹ | فہرست مضامین اگست سنہ ۶۰ء | شمارہ ۸

ملاحظات

سیاسیاتِ عالم ایک نئے موڑ پر

ایک وقت تھا کہ دُنیا دو حصّوں میں تقسیم تھی۔ ایک یورپ کا سفید فام حصّہ، دوسرا ایشیا و افریقیہ کا سیاہ فام —— وہ حکمراں تھا، یہ محکوم۔ وہ آقا تھا یہ غلام۔ وہ یکسر علم و دولت کا سرچشمہ تھا اور یہ جہل و افلاس کا — لیکن آج حالات زرا مختلف ہیں۔

پچھلی جنگِ عظیم کی تباہ کاریوں کا علم کس کو نہیں، لیکن یہ تباہ کن خزاں اپنے ساتھ ان ممالک کے لئے پیامِ بہار بھی لائی، جہاں اس سے پہلے صرف بادِ سموم کا گزر تھا اور شگفتگیِ حیات یکسر معدوم!

اس جنگ نے یورپ کے اقدارِ حیات، اور اصولِ اقتصادیات میں ہلچل ڈال کر دُنیا میں زبردست ذہنی ردِّعمل پیدا کر دیا، اور ایشیا جاگ پڑا۔

اس بیداری کی تفصیل ضروری نہیں، کیونکہ پچھلے چند سال میں یہاں جو کچھ ہوا اس کا علم سب کو ہے۔ یہ ایک بڑی زبردست لہر تھی جس نے مشرقِ ادنیٰ سے لے کر مشرقِ بعید تک تقریباً سارے ایشیا کو گھیر لیا اور استعماری حکومتوں کی بنیادیں متزلزل ہو گئیں۔ تاہم ان آقایانِ سفید فام کو یہ تسلی ضرور تھی کہ افریقیہ ہنوز ان کی گرفت سے باہر نہیں اور شاید کبھی نہ ہو گا۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ آزادی کی یہ لہر اقصائے مشرق تک پہونچ کر پھر لوٹی اور سواحل افریقیہ پر چھا گئی —— مصر میں فاروقی حکومت کا اختلال، شام و عراق،

سعودی عرب کی بیداریاں، عرب لیگ کا قیام اور سب سے زیادہ الجزائر کی عظیم قربانیاں ۔ کوئی معمولی باتیں نہ تھیں بلکہ اتنی غیر معمولی کہ یوروپ کبھی ان کا تصور بھی نہ کرسکتا تھا، لیکن آخرکار یہ تلخ حقیقتیں سب کی سب سامنے آکر رہیں، یہاں تک کہ افریقہ سارا کا سارا جاگ اٹھا اور ہر سمت سے زنجیروں کے ٹوٹنے کی آوازیں آنے لگیں۔ ظاہر ہے کہ اب ان زنجیروں کو دوبارہ نہیں جوڑا جاسکتا تھا، اسلئے مجلس اقوام کو سوچنا پڑا کہ اگر ان کے جوش آزادی کو دبایا نہیں جاسکتا تو ان پر احسانات کرکے کم از کم حلیف تو بنا ہی لینا چاہئے۔

ظاہر ہے کہ یہ مصلحت صرف یوروپ و امریکہ ہی کے سامنے نہیں، بلکہ روس کے سامنے بھی ہے، اور اسی لئے اس نے کانگو کی آزادی کے معاملہ میں لجیم و امریکہ سے صاف صاف کہدیا کہ اگر کسی نے مداخلت کی تو وہ خاموش نہ رہے گا اور کانگو کی پوری امداد کرے گا۔ گویا اب صورت یہ ہے کہ ایک طرف مغربی ممالک افریقہ کی آزاد حکومتوں کو اپنی طرف مائل کرنا چاہتے ہیں، دوسری طرف روس اور جمہوریت و اشتراکیت کی کشمکش پہلے سے زیادہ بڑھ جائے گی۔ جس وقت سے تالیف قلوب کا یہ نظریہ اختیار کیا گیا ہے کہ غیر ترقی یافتہ اقوام و ممالک کو اقتصادی و صنعتی مدد دے کر اپنا حلیف بنایا جائے، امریکہ بے اندازہ دولت صرف کر رہا ہے اور ایشیا کی کوئی حکومت ایسی نہیں جو امریکہ کے اس احسان سے گرانبار نہ ہو۔ لیکن اب کہ افریقہ میں بھی آزادیوں کا سلسلہ شروع ہوگیا ہے اس کی مالی امداد بھی ضروری ہے اور اس سلسلہ میں مجلس اقوام نے جو بیان ۱۳ر جولائی کو شایع کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس باب میں افریقہ کو تمام دنیا پر ترجیح دینا چاہتی ہے۔

جب سے مالی امداد کو زیادہ وسعت دی گئی ہے اس وقت سے تا ایندم ایشیا و افریقہ میں گیارہ نئی حکومتیں اعلان آزادی کر چکی ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سال رواں کے اختتام تک افریقہ کے کم از کم آٹھ مستعمرات اور آزاد ہو جائیں گے اور اس کے بعد بھی یہ سلسلہ بند نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ آیندہ چند سالوں میں سارا افریقہ آزاد ہو جائے گا۔

یقیناً یہ بڑی مسرت بخش بات ہے، لیکن مشکل [illegible] نہیں [illegible] پاس نہ ہوں اور اس کا احساس سب سے زیادہ افریقہ کو ہونا چاہئے کیونکہ وہ سب سے زیادہ [illegible]

مالی و صنعتی امداد کے سلسلہ میں فی الحال جو اسکیم مجلس اقوام کے سامنے [illegible] کہ بیک وقت ایشیا اور افریقہ دونوں اس سے مستفید ہو سکیں، اس لئے خیال ہے کہ ایشیائی ممالک کی امداد کم ہو جائے گی، اور ان کو اپنی ترقیاتی اسکیم کی رفتار کو کم کرنا پڑے گا۔

اس امداد کے لئے ۱۹۶۰ء کے بجٹ میں [illegible] ملین ڈالر زیادہ ہے، لیکن افریقہ کے موجودہ حالات کے پیش نظر [illegible] سب سے زیادہ امداد ہندوستان نے حاصل کی۔ اول اول ٹکنکل امداد کے سلسلہ میں ۱۹۵۸ء میں [illegible] ۱۹۵۹ء [illegible] لاکھ ۲۵ ہزار تک پہونچ گئے اور ۱۹۶۰ء کے لئے [illegible] لاکھ ۵۰ ہزار ڈالر بجٹ میں رکھے گئے، لیکن خیال کیا جاتا ہے کہ ہندوستان [illegible] اس امدادی رقم میں امسال کچھ کمی ہو جائے گی کیونکہ [illegible] کچھ حصہ افریقہ کی طرف چلا جائے گا۔

ہم کو ابھی [illegible] افریقہ کی حکومتوں [illegible] روس [illegible] جمہوری حکومتوں کے وجود کو کس نگاہ سے دیکھے گا [illegible] روس کے افریقہ پر زیادہ اثر ڈال سکتے ہیں اور روس کے لئے مشکل ہوگا کہ وہ افریقہ کو اپنی طرف مائل کرسکے، لیکن اس سلسلہ میں یہ اندیشہ ضرور ہے کہ وہ جارحانہ قسم کی گفتگو کرکے یوروپ و امریکہ کی جمہوریتوں کو وسیع اقدامات سے باز رکھے۔

اس میں شک نہیں [illegible] مشرق وسطیٰ میں روس کے اثرات ذہنی طور پر آہستہ آہستہ بڑھ رہے ہیں لیکن ان کی رفتار اتنی سست ہے اور نتیجہ [illegible] روس کا افریقہ پر اثر ڈالنا بظاہر بہت دشوار نظر آتا ہے۔

بہرحال افریقہ کی بیداری تاریخ عالم کا ایک نیا ورق ہے بالکل صاف وسادہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے نقوش آئندہ کیا اور کیسے ہوں گے، تاہم معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جمہوریت و اشتراکیت کے مستقبل کا فیصلہ غالباً اسی سیاہ فام قوم کے ہاتھ میں ہے، جس کو سفید رنگ اقوام نے ہمیشہ نفرت کی نگاہ سے دیکھا اور حیوانات سے بھی زیادہ ذلیل و خوار سمجھا۔

نہرو اور ایوب

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے بارہ میں پاکستان کا موجودہ سیاسی رجحان بہت کچھ بدلا ہوا ہے اور صدر ایوب ہند و پاک کے اختلافی مسایل کو جس نہج سے طے کرنا چاہتے ہیں وہ پاکستان کی پیش رو حکومتوں کے طرزِ عمل سے بہت مختلف ہے۔

اس باب میں ہندوستان کا رجحان بھی ظاہر ہو چکا ہے اور وہ بھی پاکستان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھانے کے لئے آمادہ ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ آمادگی اب تک کوئی عملی صورت اختیار نہیں کرسکی۔

اس میں کلام نہیں کہ ملکوں کے سیاسی مسایل آسانی سے طے نہیں پاتے اور اس کے لئے کافی وقت درکار ہوتا ہے لیکن دیکھا گیا ہے کہ جب ضرورت کا تقاضہ ہوتا ہے تو آن کی آن میں معاہدے بھی ہوجاتے ہیں اور ان پر عمل بھی فی الفور شروع ہوجاتا ہے۔ تو کیا ہند و پاک کی موجودہ کشیدگی کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس پر فوری توجہ کی ضرورت ہو؟

ہندوستان کی تقسیم غلط تھی یا صحیح، اس پر اب گفتگو کوئی معنی نہیں رکھتی، لیکن تقسیم کے بعد دونوں ملکوں کے تعلقات کا مسئلہ یقیناً بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اس کو جلد از جلد طے ہوجانا چاہئے، کیونکہ یہ معاملہ اُن ۵۰ کروڑ انسانوں سے تعلق رکھتا ہے جو اب سے چند سال قبل ایک تھے اور آج ان کو ایک دوسرے سے جدا کردیا گیا ہے۔

یہ مسئلہ دراصل حکومتوں کے سیاسی مصالح کا نہیں، بلکہ ایک بہت بڑی آبادی کے تسکین جذبات کا ہے اور بڑی اخلاقی اہمیت رکھتا ہے۔

حال ہی میں پنڈت نہرو نے لوک سبھا میں جو بیان دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس باب میں صدر ایوب خاں سے گفتگو کرنے کے لئے ہر وقت آمادہ ہیں، چنانچہ ان کا خیال ہے کہ "نہری پانی" کے معاہدہ پر دستخط کرنے کے لئے وہ خود جائیں گے اور اس سلسلہ میں دوسرے اختلافی مسایل پر بھی گفتگو کریں گے اگر صدر پاکستان نے کوئی ارادہ اس قسم کا ظاہر کیا۔

جیسا کہ ہم اس سے قبل بار بار ظاہر کرچکے ہیں، ہند و پاک کے تعلقات کی خوشگواری کا تعلق صرف مسئلۂ کشمیر سے ہے اور ضرورت ہے کہ اس باب میں ایک بار کھُل کر گفتگو کرلی جائے اور یہ دورِ تذبذب ہمیشہ کے لئے ختم کردیا جائے۔ لیکن اس کا موقع اسی وقت آسکتا ہے جب خصوصیت کے ساتھ اس مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے نہرو اور ایوب جمع ہوں۔ لنچ کی گفتگو، ہوائی اڈوں کی سرسری ملاقات، یا اسی طرح کی اور رسمی دید و باز دید سے یہ بات طے نہیں ہوسکتی۔

ہم سمجھے ہیں کہ کشمیر کے باب میں کھلم کھلا گفتگو کرنے سے نہرو اور ایوب دونوں کیوں ہچکچاتے ہیں۔ صدر ایوب خاں اپنی جگہ یقین رکھتے ہیں کہ ہندوستان جو اس وقت تک اربوں روپیہ کشمیر پر صرف کرچکا ہے کبھی "رائے طلبی" کی شرط کو منظور نہ کرے گا اور چونکہ پاکستان کا خاص مطالبہ شروع سے یہی چلا آ رہا ہے اس لئے اس سے ہٹ جانا گویا وقار کو صدمہ پہونچانا ہے۔ اسی طرح پنڈت نہرو بھی اپنی جگہ سمجھ رہے ہیں کہ کشمیر کا وہ حصہ جو آزادی پاکستان کے قبضہ میں ہے، کبھی ہندوستان کو نہیں مل سکتا لیکن وہ کھلم کھلا اس سے دستبرداری کا اظہار بھی نہیں کرسکتے، کیونکہ ان کا مطالبہ بھی شروع سے کچھ ایسا ہی چلا آرہا ہے اور اس کو ترک کردینا اپنی بات کھو دینا ہے۔

الغرض کشمیر کا مسئلہ محض "بات کی پچ" ہے اور جب تک یہ دور نہ ہو، فیصلہ دشوار ہے۔

قادیان کا ایک دن

۲۸ جولائی کو میں قادیان پہونچا اور ۲۹ جولائی کو امرتسر واپس آگیا لیکن اس ۲۴ گھنٹوں کی فرصت میں، میں نے وہاں کیا کھویا اور کیا پایا، اس کی تفصیل آئندہ اشاعت میں پیش کروں گا۔

تحریر اور ادب میں اسکی صنفی حیثیت

(ڈاکٹر سید حسنین - گیا)

ضبط تحریر میں آنے کے بعد کوئی بات یا خیال دو مختلف صورتیں اختیار کرلیتا ہے۔ شعری یعنی (Poetic) اور دوسری نثری یعنی (Prosaic) وہ تحریریں جو شعری صورت اختیار کرتی ہیں، شعری ادب میں داخل ہیں۔ مثلاً غزل، قصیدہ، مثنوی، رباعی، قطعہ، مرثیہ، واسوخت، ریختی، گیت، نظم اور نظم معرا وغیرہ۔ اسی طرح داستان، مقالہ، مراسلہ، سوانح، تذکرہ، تمثیل، ناول، ڈراما، انشائیہ، افسانہ، کیفیہ، خاکہ اور رپوتاژ ایسی تحریریں ہیں جو نثری ادب سے متعلق ہیں۔ ان تمام شعری اور نثری صورتوں کی اپنی اپنی مخصوص وضعیں ہوتی ہیں جنھیں ادبی اصطلاح میں ' اصناف ادب' یعنی (literary forms) کہتے ہیں۔ شعری ادب کے مختلف اصناف کو عام طور پر ہم اچھی طرح جانتے ہیں لیکن نثری ادب کی اکثر صورتیں نئی ہیں اور ہم انھیں پہچانتے بھی نہیں۔

ادب کے یہ اصناف بڑے اہم ہیں اور اہم کام کے لئے وقف ہیں۔ ادب میں ان کی قدر و قیمت ان پیمانوں جیسی ہے جن سے مختلف کیفیت حیات کی پیمایش کی جاتی ہے۔ آپ نے یہ فقرہ بار بار سنا ہے کہ ادیب کا کام زندگی کی ترجمانی ہے۔ زندگی ! پانچ حرفوں کا یہ چھوٹا سا لفظ بول چال میں کتنا عام اور سہل ہے۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ کس قدر دشوار فہم اور کتنا وسیع المعانی لفظ ہے۔

زندگی کی ترجمانی اور وہ بھی کامیاب ترجمانی، آسان نہیں۔ اس سخت اور دشوار کام کے لئے ہمیں مختلف اصناف کی ضرورت پڑتی ہے۔ جو ان کیمروں کا کام کرتے ہیں جن سے خاص خاص تصویریں، مختلف وضع کی تصویریں اُتاری جاتی ہیں۔ آپ جانتے ہوں گے کہ ہر کیمرہ ہر شئے کی مناسب تصویر کشی کے لئے موزوں نہیں۔ یہ کیمروں کے لینس کی قوت پر منحصر ہے کہ کون سی فوٹوگرافی کے لئے کون سا کیمرہ موزوں ہے۔ یہ اصناف بھی اسی طرح زندگی کی خاص خاص اداؤں کی تصویر کشی کے لئے وقف ہیں۔ یہ وہ سانچے ہیں جن سے مخصوص کیفیت حیات کی پیمایش کی جاتی ہے۔ ادیب ان پیمانوں سے زندگی کی تیزی و طراری، شدت و رقت، رفعت و جلال، حیرت و مسرت، نرمی و رعنائی، لطافت و نزاکت اور تنوع و تضاد کی ناپ تول اور جانچ پرتال کرتا ہے۔ ان اصناف کے ذریعہ وہ ہمیں مسائل حیات سے باخبر و آگاہ کرتا ہے اور زندگی کے رازہائے سربستہ کو بے نقاب کرتا رہتا ہے۔

اس جگہ اس بات کا اظہار بھی ضروری ہے کہ ان اصناف کی ساخت میں کسی فرد یا جماعت کا ہاتھ نہیں ہوتا۔ یہ اصناف نہ کسی کاریگر نے بنائے ہیں اور نہ کسی 'دبستان' سے ان کی درآمد ہوتی ہے۔ یہ حالات کی پیداوار ہیں۔ ضرورت ایجاد کی ماں ہے اور ان اصناف کی ایجاد و اختراع میں حالات، مواقع، اسباب اور ضروریات کا دخل رہتا ہے۔ ان کی نشوونما میں تہذیب اور روایات کا ہاتھ ہوتا ہے۔ یہ ادب کے وہ پودے ہیں جن کی پرورش و پرداخت شاعر اور نثار کے ذمہ ہوتی ہے اور جن کی صحت مندنمو، ان کی توجہ کی حاجت مند رہتی ہے۔ ہر اچھے اور بڑے ادب میں ان پیڑ پودوں سے سرسبزی و بہار قایم رہتی ہے۔ بعض ادب میں یہ خودرو ہیں اور بعض میں یہ قلموں اور ساتوں کی شکل میں طیار کئے گئے ہیں۔ گلستان اُردو میں بھی ان پیڑ پودوں سے بڑی ہریالی ہے۔ دو ایک درخت تو یہاں اپنی فلک بوس نمو کی مثال میں بے نظیر ہیں، مثلاً شعری ادب کی معروف عام صنف غزل جس کا دیو قامت شجر دنیائے ادب میں قطب صاحب کی لاٹ کی طرح کئی میل دور ہی سے نظر آجاتا ہے۔

ادب انسان، ہوشمند انسان، کی حسی و ذہنی کاوشوں کا اظہار ہے۔ ادب کی طرح موسیقی، مصوری اور رقص بھی انسان کی حسی و ذہنی کاوشوں کا اظہار ہیں جو آرٹ یا فن جیسے موقر الفاظ سے نامزد ہوتی ہیں۔ ان کے اظہار کا پیرایہ ساز و سرود، رنگوں کی پیالیاں اور جسم و اعضاء کی حرکت و جنبش ہے۔ ادب لیکن اس اظہار (expression) کے لئے ان اشیاء کا محتاج نہیں۔ اسے قلم و سیاہی اور کاغذ کی حاجت ہے۔ دوسرے الفاظ میں یا یوں کہئے کہ ادب بھی ایک آرٹ ہے، ایسا آرٹ جو قلم کا حاصل ہے۔ یہ بھی ایک فن ہے ایسا فن جو تاثرات کی تحریری شکل ہے۔ یہ شکلیں مختلف وضع کی تحریریں ہیں جنھیں اصناف سے یاد کیا جاتا ہے۔

ادب کے ان مختلف اصناف کو فن پارہ قرار دینا مناسب ہے کیونکہ یہ قلم کاری کا حاصل ہیں۔ وہ قلم کاری جو شاعر و نثار کو فنکار کا رتبہ بخشتی ہے۔ لیکن، انسان کی ہر حسی و ذہنی کاوش جو تحریری صورتوں میں رونما ہوتی ہے، قلم کاری نہیں ہوسکتی۔ یہ صحیح ہے اور سرمو برابر بھی اختلاف کی گنجائش نہیں کہ ہر تحریر کسی نہ کسی بات یا خیال کی ترجمانی کرتی ہے۔ ہر پڑھا لکھا سمجھدار انسان اپنے خیالات یا تاثرات کو اچھی اور درست زبان میں واضح و موثر طریقہ سے پیش کرسکتا ہے۔ یہ تحریر اگر خرید و فروخت کے اعلانات، ملزموں کے بیانات، ادویات کے اشتہارات اور محکمات آبکاری، جنگی اور پولیس کی رپورٹ پر مبنی نہیں۔ اس تحریر میں اگر حسن بیان ہے، دلکشی ہے اور اثر بھی تو اس میں "ادبی" رنگ و آہنگ کا نمود ممکن ہے۔ پھر یہ تحریر قلم کاری میں شمار نہ ہوگی۔ یہ انشاء پردازی ہوسکتی ہے۔ قلم کاری اور انشاء پردازی میں فرق ہے۔

انشاء کے معنی عبارت یا تحریر ہے اور انشاء پردازی قلم کاری کی ایک شان ہے، جس میں آن بان تو ہوتی ہے، جان نہیں ہوتی۔ یہ قوتِ تحریر کا اظہار ہے، دلفریب اور پر اثر وہ تحریریں جو انشاء پردازی کا نمونہ ہیں ان میں ادبی بو باس ہوتی ہے اور فنکارانہ چمک دمک بھی۔ یہ 'ادبیت' تو ہوسکتی ہیں پر یہ آرٹ یا فن کی عظمت کو نہیں چھوسکتیں۔ ادب اور ادبیت میں اچھی خاصی دوری ہے۔ ان میں وہی دوری ہے جو شاخِ گلاب کے ایک شگفتہ پھول میں اور آراستہ ڈرائنگ روم کی خوبصورت میز پر ایک خوبصورت گلدستہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔

تو، وہ تحریر جو قلم کاری کا حاصل ہے اور جسے ہم فن پارہ قرار دیتے ہیں، ادب میں اپنا ایک صنفی مقام رکھتی ہے۔ اس تحریر میں خیال اور اظہار یعنی (idea and expression) کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔ خیال کو مرئی قرار دینا درست نہیں۔ یہ وہ تکیہ نہیں جسے دونوں ہاتھوں میں لے کر چشم زدن میں ایک صاف ستھرا خوبصورت غلاف پہنا کر زینتِ بستر بنا دیا جائے۔ قلم کار کو یہ اطمینان اور آسانی نصیب نہیں۔ کسی بات یا خیال کو محض جاذبِ نظر تحریری جامہ پہنا دینا اس کا کارنامہ نہیں۔ خیال اور اظہار کا وقفہ، درمیانی وقفہ، اس کے لئے بڑا کٹھن ہوتا ہے۔ کسی بات یا خیال کو تحریری جامہ پہنانے میں اسے بے حد ضبط، سکون اور غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ انشاء پردازی میں اس مخصوص 'برتاؤ' کی چنداں ضرورت نہیں۔ انشاء پردازی اہلِ قلم کا کھیل ہے۔ یہ ایک دلچسپ مشغلہ ہے جس میں خیال اور اظہار کے ربط و اتحاد کی قید و بند نہیں ہوتی۔ اس ادبی شکل کا ایک اچھا نام 'عبارت آرائی' بھی ہے جس میں تحریر فنی ضابطوں سے بے نیاز اور تکنیک کے اصولوں سے آزاد ہوتی ہے۔ غالب ایک بہت بڑے شاعر تھے اور اچھے انشاء پرداز بھی۔ انشاء پردازی میں محمد حسین آزاد اور شرر، غالب سے بھی کئی قدم آگے تھے۔ بے بات کی بات بنانا ان باکمال اہلِ قلم کا ایک معمولی سا کام تھا۔ منشی ہرگوپال تفتہ کی فرمائش پر غالب نے ان کے مجموعۂ کلام پر ایک تقریظ لکھی۔ تفتہ کو استاد کی یہ تقریظ پسند نہ آئی اور اسے انھوں نے محض "چھلکے کے اندر چھلکے" قرار دیا۔ بات درست تھی۔ غالب کے قلم سے جو بات بصورت تقریظ ضبطِ تحریر میں آئی یہ دراصل ان کی انشاء پردازی کا نمونہ تھی۔ اس تحریر میں عبارت آرائی کا دخل زیادہ تھا، مفید اور کار باتوں کا گزر نہ تھا۔

الغرض، انشا پردازی اور نری انشا پردازی صرف عبارت آرائی ہوتی ہے۔ یہ وہ کاوش ہے جس سے تحریر میں ادبیت تو آجاتی ہے مگر اس میں خیال اور اظہار کا تناسب و توازن اور اتحاد مفقود ہوتا ہے۔ اس نوع کی تحریر کو نہ قلم کاری کہا جا سکتا ہے اور نہ یہ فن پارہ یا صنف ادب کے مرتبہ کو پہونچ سکتی ہے۔

تحریر کا فن پارہ بن جانا یا ایک خاص وضع اختیار کرلینا دو باتوں کے ربط و اتحاد کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ادب میں تحریر کو کوئی صنفی مقام دینے کے لئے دو باتوں کی ضرورت پڑتی ہے جو اصطلاح میں موضوع اور "اسلوب" یعنی (Subject matter and manner.) سے موسوم ہیں۔ جس طرح کسی ذی حیات کے لئے روح اور قالب کا وجود لازمی ہے، اسی طرح ہر صنف میں ان دو پہلوؤں (aspects) کا ہونا شرط ہے۔ موضوع کا تعلق تحریر کی روح سے ہوتا ہے اور اسلوب کا تحریر کے قالب سے۔ بات کیا ہے؟ کیسی ہے؟ یہ اس صنف کا موضوع ہے۔ بات کس طرح ادا کی گئی؟ یہ اس صنف کا اسلوب ہے۔ ہر تحریر جو ادب میں اپنی کوئی خاص صورت رکھتی ہے اسی موضوع اور اسلوب کی حیثیت اس تحریر میں گوشت اور پوست جیسی ہوتی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے پیوستہ اور وابستہ رہتے ہیں۔ ان میں گہرا باطنی تعلق ہوتا ہے۔ یہ سکے کے دو رخ کی مثال ہیں۔ وہ اہم رخ جو سکے کی مالی قدر و قیمت کا اظہار ہیں اور مملکت کے اقتدار و نسق کا اعلان بھی۔ اصناف کا بھی ادب میں تقریباً یہی حال ہے۔ موضوع اور اسلوب کے ذریعہ تحریر کی صنفی شناخت ہوتی ہے۔ ان کے اشتراک و تعاون سے تحریر کو ادب میں صنف کا مقام ملتا ہے اور جس سے ترجمانیِ حیات میں مدد لی جاتی ہے۔

ہر وہ خیال جو کسی قلم کار کے دماغ میں جنم لیتا ہے، بہت جلد کسی موضوع سے رابطہ پیدا کرلیتا ہے اور اظہار کسی اسلوب کا سہارا لے لیتا ہے۔ موضوع اور اسلوب کے مناسب اور متوازن ربط و اتحاد سے یہ خیال بالیدہ و پختہ ہوتا، عضویاتی طریقہ پر آخرش ایک صنف یا فن پارہ کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ یہی قلم کاری ادب میں فن یا آرٹ کا مرتبہ رکھتی ہے۔

موضوع کے لئے مواد کی ضرورت پڑتی ہے۔ موضوع اور مواد میں غلط فہمی کا احتمال ممکن ہے، حالانکہ یہ دو مختلف معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ موضوع اور مواد یعنی (matter & material) سے بالکل دو جدا باتیں ہیں ——— جس طرح کسی مرکب میں کئی اجزا شامل ہوتے ہیں، اسی طرح ہر صنف کے موضوع میں بھی قسم قسم کے مواد کی آمیزش ہوتی ہے۔ مواد سے نفس تحریر میں توانائی، تیزی حرارت، جوش اور رقت لائی جاتی ہے۔ یہ وہ مسالے ہیں جو باتوں میں چاشنی اور دلگیری پیدا کردیتے ہیں۔ اصناف میں مواد کا وجود ان بے شمار سرخ و سپید خلیوں جیسا ہوتا ہے جو ہماری رگوں میں دوڑتے پھرتے ہیں اور جو جسم میں صحت کی علامت ہیں۔

موضوع کے لئے مواد کا ہونا ضروری ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ زندگی میں باتوں کی اتنی کثرت ہے جس کی تعداد ریگزار کے ذرات کی طرح ناقابل شمار ہے۔ یہی ذرات موضوع کے لئے مواد یا باتوں کے لئے مسالہ کا کام کرتے ہیں۔ آئے دن یہ قلم کار کے مشاہدہ میں آتے رہتے ہیں وہ ان کو چنتا، سمیٹتا اور چھانٹتا رہتا ہے اور نت نئے تجربات حاصل کرتا رہتا ہے۔ ہر تجربہ کوئی نتیجہ لاتا ہے جو کسی اثر، کیف یا خیال کی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ نتیجہ بہت ہی سوچا سمجھا، نہایت پکا پکایا اور بے حد موثر ہوتا ہے۔ یہیں سے قلم کاری کا آغاز ہوتا ہے۔ یہی اثر یا کیف وہ اساسی خیال یعنی (theme) ہوتا ہے جس پر نظم، ڈراما، ناول یا افسانہ جیسے اصناف کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ تجربہ قلم کاری کی جان ہے اور مواد کے بغیر قلم کار کے لئے تجربہ کی سعی و کاوش ناممکن ہے۔ یہ مواد جو حیات بخش خلیوں کی مثال ہیں، زندگی میں ہر طرف بکھرے ہیں، بکھرے ہی نہیں، بلکہ ان کے اختلاط و تولید سے ہر پہر نئی نئی باتیں اور نئے نئے خیالات ظہور میں آتے ہیں۔ ہماری بصارت ان مواد، انکی حرکت اور ان کے ربط و وصل سے دور رہ سکتی ہے مگر قلم کار کی بصارت سے ان کی پوشیدگی ممکن نہیں۔ اسے چشم وا نصیب ہے اور اپنی اس تیسری آنکھ سے وہ گرد و پیش کے ماحول یا حالات کا کماحقہ جائزہ لیتا رہتا ہے۔ آئے دن نوع در نوع مواد، بڑے چھوٹے، اچھے برے، کھرے کھوٹے، اس کے مشاہدے میں آتے رہتے ہیں۔ وہ بڑی خموشی، ضبط و سکون کے ساتھ ان سے تجربات حاصل کرتا رہتا ہے۔ تجربات کی گھڑیاں قلم کار کی حیات کی بہت نادر گھڑیاں ہوتی ہیں۔ یہ ایسی اہم ساعت ہوتی ہے جب وہ اپنی ذات اپنی سیرت اور اپنی انفرادیت سے

بھی بے گانہ ہو جاتا ہے۔ جب وہ ایک عالم خود فراموشی میں مبتلا ہوتا ہے، جیسے اس کی شخصیت ہی ایک الہامی دور سے گزر رہی ہو۔ تجربے سے حاصل کردہ نتائج کو وہ پھر مختلف پیمانوں میں ڈھال دیتا ہے۔ یا یوں کہیئے کہ اپنے اس اساسی خیال کو وہ کوئی مخصوص تحریری جامہ پہنا دیتا ہے۔ قلم کار کے مشاہدات میں جس قدر وسعت، گہرائی اور تیزی ہوگی، اس کی چشم بصیرت اسی قدر حقیقت و صداقت سے ہمکنار ہوگی۔ اسی قدر اس کے مواد کھرے اور اس کے تجربات پختہ ہوں گے۔ اس کی قلم کاری میں پھر ایسی دائمی و آفاقی قدریں اپنی جگہ بنالیں گی جو ہر جگہ اور ہر دور میں سورج جیسی روشن اور گلاب جیسی شگفتہ نظر آئیں گی۔

ادبی تحریروں کا دوسرا رخ یا اصناف کا دوسرا پہلو اسلوب یعنی (manner) ہوتا ہے۔ اسلوب کے لئے سب سے پہلے انشاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ انشاء میں زبان، زباں دانی، اصول قواعد اور آداب تحریر کا دخل رہتا ہے۔ ہر لفظ جو با معنی ہوتا ہے زبان میں اپنی ایک حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی اپنی زندگی ہوتی ہے اور قلم کار اس کی زندگی سے واقف ہوتا ہے ــــ مثال کے لئے تین لفظ لیجئے جو بہت عام ہیں :- اعتبار، اعتماد اور اعتقاد۔ عموماً ان سے ایک ہی بات مراد لی جاتی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے بھروسہ۔ لیکن قلم کار انھیں عام طریقہ سے ہرگز استعمال نہیں کرتا۔ وہ ان کے باہمی فرق کو بخوبی سمجھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اعتقاد میں جس عقیدت کا جذبہ کار فرما ہے وہ اعتبار میں یکسر مفقود ہے۔ اعتماد میں جس تیقن کا وزن موجود ہے، لفظ اعتبار اس سے خالی ہے۔ قلم کار، اچھے قلم کار کی شخصیت کا پہلا رُخ ایک انشاء پرداز کا ہوتا ہے۔ انشاء پردازی اس کے فن کی صبح کاذب ہوتی ہے اور قلم کاری صبح صادق، اور وہ اس دور سے گزر چکا ہوتا ہے الفاظ کا صحیح استعمال ہی اچھی انشاء پردازی نہیں، بلکہ اچھی انشاء پردازی میں الفاظ کی حیات نو تھی۔

ان الفاظ سے فقرے اور جملے بنتے ہیں اور ان سے تحریر کی شکل مرتب ہوتی ہے ــــ یعنی خیالات دماغ سے اتر کر صفحۂ قرطاس پر ثبت ہو جاتے ہیں۔ تحریر سے پھر انداز تحریر یا طرز نگارش رونما ہوتی ہے۔ الفاظ ایک دوسرے سے مل کر معانی کے ساتھ آپس میں ایک لطیف صوتی رشتہ قایم کرلیتے ہیں۔ ان کے باہمی ربط و تنظیم سے ایک ایسا ربط و اتحاد پیدا ہو جاتا ہے جس سے بحیثیت مجموعی پوری تحریر میں کوئی لب و لہجہ یا آہنگ پھوٹ پڑتا ہے۔ ہماری آنکھیں صفحۂ قرطاس پر ہوتی ہیں اور خیالات کے تانے بانے یا واقعات کے نقش و نگار متصور ہونے لگتے ہیں۔

الغرض تحریر کی صنفی تشکیل میں اسلوب کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ خیالات یا واقعات کا وجود ہر صنف میں نفس کی مثال رکھتا ہے اور نفس کا تصور قالب کے بغیر ممکن نہیں۔ کون سی بات کیسے کہی جائے؟ یا کس طرح ادا کی جائے؟ اس مقصد کے لئے قالب کی ضرورت پڑتی ہے۔ کس مقام پر باتوں کی رفتار میں سرعت و تیزی پیدا کی جائے اور کس جگہ انھیں ثابت و صامت کر دیا جائے؟ کہاں پر بات پھیلاؤ اور وسعت کی طالب ہے اور کہاں پر اسے اختصار کی حاجت۔ اس کے کس پہلو کو پس پردہ رکھا جائے اور کس کو بیرون پردہ؟ یہ تمام مرحلے اسلوب کے ذریعہ طے کئے جاتے ہیں۔ اسلوب کی حیثیت صنف میں اس ڈھانچہ جیسی ہوتی ہے جس پر خیالات یا واقعات مڑھے جاتے ہیں۔ ایہام (pun) تشویش (Sus pense) تقابل عروج (anti climax) چٹکلا (epigram) حرکت و عمل (action & movement) خاتمہ و تمثیل (epilogue) خود کلامی (Soliloquy) درد (pathos) شدت (intensity) ضمنی وقفہ (interlude) طنز (Satire) ظرافت (honour) عروج (climax) کشاکش (Tention) قول متناقص (paradox) جیسی نوع در نوع اصطلاحیں آپ نے سنی ہوں گی۔ یہ اصطلاحیں اسلوب میں کل پرزوں کا کام کرتی ہیں۔ ان کے استعمال اور مناسب استعمال سے نفس تحریر کی وضاحت و صراحت کی جاتی ہے۔ انکے ذریعہ تحریر میں لطف و دلکشی پیدا کی جاتی ہے ــــ بات کیسی ہی نازک و لطیف، سنجیدہ و متین یا اعلیٰ و ارفع کیوں نہ ہو، یہ اس کے مناسب موضوع اور موضوع کے مناسب اسلوب یعنی قالب کے بطنی تعلق پر منحصر ہے کہ اس سے کیسا نتیجہ برآمد ہوتا ہے، یا پڑھنے والے کے دماغ پر بحیثیت مجموعی وہ تحریر کیسا اثر چھوڑتی ہے۔ آپ جانتے ہیں قوی و توانا نفس کے لئے قالب کا مضبوط ہونا شرط ہے۔ نازک آبگینے ہی

لطیف و رقیق شئے کے متحمل ہو سکتے ہیں۔ ان میں سخت اور وزنی چیز کو سمونا غلطی ہوگی۔

آپ کے مطالعہ میں ایسی تحریریں ضرور آئی ہوں گی جو موضوع اور اسلوب کے نامناسب ربط وغیر متوازن اشتراک کا کھلا نمونہ ہیں۔ مثلاً ایسی نظمیں جن کا قالب غزل کا ہے یا ایسا افسانہ جن کی روح انشائیہ کی ہے۔ آپ غور کریں گے کہ ان نظموں میں غزل کی کیفیت نظر آئے گی اور ان افسانوں پر انشائیہ کی فضا چھائی ہوگی۔ یہ بے جوڑ ادبی تحریریں وہ مسخ کردہ اصناف ہیں جو اپنے اہل قلم کی حماقت کا مظہر ہیں۔ ایسے درزی کو آپ کیا کہیں گے جو مدراسی کوٹ کو شیروانی بنا کر لایا ہے؟ ایسے عطر فروش کو کہاں جگہ دیں گے جو روغن سبز پیش کرتے ہوئے اسے عطر گلاب کی بہترین قسم بتاتا ہے؟۔ ایسے حضرات کی تعداد ادب میں بھی کچھ کم نہیں۔ ان میں بعض تو قابل معافی ہیں کیونکہ وہ لاعلمی کے شکار ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔ اور فطری طور پر لکھتے ہیں، مگر وہ نہیں جانتے کہ وہ کیا لکھتے ہیں ——— ان کے تاثرات کی روح کیا ہے؟ ان کے فکر پریشان کے لئے ادب میں کون سا پیمانہ موزوں اور مناسب ہے؟ ایسے اہل قلم کے فنی شعور پر آپ حیرت کر سکتے ہیں۔ لیکن بعض اہل قلم جو خیر سے بسیار نویس بھی ہیں، اس اعتماد کے ساتھ اپنی تخلیقات پیش کرتے ہیں کہ نہ پوچھئے۔ ادب میں ان کی 'عظیم' اور 'گراں قدر' تخلیقات کا کوئی مرتبہ نہیں انکی تحریروں میں روح اور قالب کا باطنی تعلق مفقود ہوتا ہے۔ ان میں موضوع اور اسلوب کا وہ مناسب اشتراک نہیں ہوتا جس سے تحریر کو کوئی صنفی حیثیت حاصل ہو سکے۔ اس قسم کے مصنفین ادبی لحاظ سے maladjusted ہیں۔ یہ اپنی منزل اور راہ دونوں سے بے خبر ہیں۔ قدرت نے انھیں فن کار کا دل و دماغ بخشا ہے، مگر فنی شعور نہ ہونے کی وجہ سے ان کی تحریریں بے جان و لاحاصل ہیں۔ یہ ایسے قلم کار ہیں جو اپنے مقام صحیح اور جائز مقام سے یقیناً بے خبر ہیں۔ یہ وہ مخلوق ہیں جو اپنی سرحدوں کو توڑ پھوڑ کر ادب میں آوارہ گردی کرتے پھرتے ہیں۔ ان کی اس بے راہ روی کے ذمہ دار بڑی حد تک ہم پڑھنے والے بھی ہیں۔ ہم ان تصنیف کو ذوق و شوق سے پڑھتے ہیں۔ ان کی قلم کاری کی داد دیتے ہیں، حالانکہ یہ نہیں سمجھتے کہ عطر خس کو عطر گلاب کہا جا رہا ہے اور مدراسی کوٹ کو ہم جدید وضع کی شیروانی قرار دے رہے ہیں یہ ہماری نادانی کا نتیجہ ہے۔ ہمیں ادب اور غیر ادب کے فرق کو جاننا چاہئے ——— ادب کے مختلف پیمانوں کو پہچاننا چاہئے اور تحریروں کو ان کی صنفی حیثیت کے بموجب معیار فن پر پرکھنا چاہئے۔

ہر ادبی تحریر جو اپنی ایک مخصوص صورت رکھتی ہے، ایک مکمل فن پارہ ہے۔ ادب میں اس کی اپنی ایک صنفی حیثیت ہے جس میں روح اور قالب یا موضوع اور اسلوب کا وجود لازمی ہے۔ موضوع اور اسلوب کے ربط اور اتحاد سے اس تحریر کو ایک صنف کا مرتبہ مل جاتا ہے۔

ہر صنف ایک اہم پیمانہ ہے جو کسی مخصوص کیفیت کی پیمائش کے کام آتا ہے۔ ادیب کا کام ترجمانی حیات ہے اور اس مقصد، دشوار مقصد کے لئے ادیب کو ان پیمانوں کی حاجت رہتی ہے۔ ایسے شخص کو آپ یقیناً فاتر العقل قرار دیں گے جو چار رتی سونا وزن کرنے کے لئے ترازو اٹھاتا ہے یا چار من کوئلا تولنے کو چھوٹا کانٹا سنبھالتا ہے یا چار ڈرام عرق ناپنے کو لوہے کا گز سیدھا کرتا ہے۔ ہر شئے کی اپنی ماہیت ہوتی ہے اور اسی کے بموجب اس کی پیمائش کی جاتی ہے ——— ادب کے یہ مختلف شعری اور نثری اصناف بڑے اہم ہیں اور یہ بڑے اہم کام کے لئے وقف ہیں۔

اس جگہ ہمارے سامنے طرز نگارش کا بھی سوال آجاتا ہے۔ اسلوب اور طرز نگارش کو بظاہر مترادف خیال کیا جاتا ہے عام طور پر ہم ان سے ایک ہی مطلب لیتے ہیں، یعنی لکھنے کا ڈھنگ یا سلیقہ۔ لیکن یہ درست نہیں۔ ان میں فرق ہے۔ یہ دو ادبی اصطلاحیں ہیں۔ اسلوب کے لئے انگریزی لفظ style مستعمل ہے اور طرز نگارش کے لئے manner۔ اسلوب کسی خاص نوع تحریر کا ڈھانچہ ہوتا ہے اور طرز نگارش تحریر کا رنگ روغن۔ ہر صنف میں اسلوب کا وجود لازمی ہے، مگر ہر تحریر میں اسلوب کا وجود لازمی نہیں۔ موضوع اور اسلوب کے ربط و اتحاد سے تحریر کو ایک مخصوص صورت نصیب ہو جاتی ہے۔ طرز نگارش سے تحریر

میں صرف رنگ و آہنگ پیدا ہوتا ہے، اسے کوئی صنفی حیثیت نہیں ملتی ۔ یہ قوت تحریر کی ایک ادا ہے ۔ یہ وہ روپ ہے جس سے باتوں کے انداز و تیور میں شان اور آن بان لائی جاتی ہے ۔ آپ کے مطالعہ میں ایسے افراد آئے ہوں گے جن کی گفتگو میں بڑی جاذبیت ہوتی ہے ۔ ان کی چلتی پھرتی باتوں میں گرویدگی کا مادہ ہوتا ہے ۔ اس کے برخلاف کچھ افراد ایسے ہوتے ہیں جن کی گفتگو میں کوئی دلکشی نہیں ہوتی ۔ حد تو یہ ہے کہ ان کی کارآمد اور نیک باتوں میں بھی کوئی کشش محسوس نہیں ہوتی ۔ آپ غور کیجیے یہ فرق اندازِ گفتگو کا ہے، جسے ہم آپ لطفِ بیان کہتے ہیں ۔ طرزِ نگارش بھی دراصل قلم کار کا لطفِ بیان یا حسنِ کلام ہے ۔ اس سے تحریر میں ایک روانی یا بہاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور تحریر میں دلکشی آجاتی ہے ۔ نثری ادب میں خصوصاً طرزِ نگارش کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اساسی لحاظ سے نثر لطف ترنم سے بے نیاز ہوتی ہے ۔

ادب میں طرزِ نگارش کی کوئی اپنی انفرادی حیثیت نہیں ہوتی ۔ یہ اسلوب میں ضم ہوتی ہے ۔ یہ اصناف کی رونق میں اضافہ کرتی ہے ۔ اس کے ابھار اور چمک سے اسلوب میں چار چاند لگ جاتے ہیں ۔ مگر اسلوب میں طرزِ نگارش کا جلوہ پیدا کرنا آسان نہیں ۔ یہ دشوار کام ہے جو سعی و کاوش سے ممکن نہیں ۔ ہر قلم کار اسے حُسن و خوبی سے انجام نہیں دے سکتا ۔ علمی لیاقت اور ریاض سے تحریر میں چمک دمک لائی جا سکتی ہے، پر یہ ملمع کی مثال ہے ۔ اندازِ بیان میں لطف پیدا کرنا بزورِ بازو والا معاملہ نہیں ۔ یہ فطری دین ہے ۔

یہ کہا گیا ہے کہ اسلوب میں طرزِ نگارش کی انفرادی حیثیت نہیں ہوتی ۔ یہ اسلوب میں ضم ہوتی ہے ۔ مثال کے طور پر حالی اور پریم چند کے نام لئے جاتے ہیں ۔ کامیاب مقالہ نگار اور افسانہ نگار کی حیثیت سے یہ قلم کار بالترتیب اپنے ادبی دائرہ میں بڑے کامیاب ہیں ۔ ان کی تحریروں کی صنفی پختگی کے بابت کوئی دو رائے نہیں دی جا سکتیں ۔ خیالات اور واقعات کے اظہار کے لئے یہ مصنفین جن پیمانوں کا انتخاب کرتے ہیں، اس کی پیشکش میں انھیں فنی ضابطوں اور معیار کا پورا پاس ہے آپ دیکھیں گے کہ حالی کے مقالوں اور پریم چند کے افسانوں میں فنکارانہ محاسن کے ساتھ ایک بات اور بھی نظر آتی ہے، جو انداز بیان کی خصوصیت ہے ۔ انھیں بات کہنے کا کچھ ایسا سلیقہ حاصل ہے ۔ ان کے اندازِ بیان میں کچھ ایسی دلربائی ہے جس سے ان کے مقالوں اور افسانوں میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے یہی خاص سلیقہ یا اندازِ بیان ان مصنفین کو "صاحبِ طرز" ادیب کا مرتبہ بخشتا ہے ۔ یہ ان خطیرِ قلم کاروں میں شامل ہو جاتے ہیں جن کی تحریر نام دیکھے بغیر پہچان لی جا سکتی ہے ۔ اندازِ بیان کی اس خصوصیت کو مغربی مصنف کارلائل نے پرچھائیں (Shadows) سے تشبیہ دی ہے، جو بے حد موزوں ہے ۔ آپنے ایسی تصویریں دیکھی ہوں گی جنھیں سلہوئی کہتے ہیں ۔ یہ ایسی فوٹوگرافی ہے جس میں چہرے کے خد و خال یا نقش و نگار نظر نہیں آتے، بلکہ صرف چہرے کا ایک Silhouette سیاہ پرنٹ میں اتارا جاتا ہے ۔ یہ رخ گویا چہرے کی محض پرچھائیں سامنے لاتا ہے ۔ ہم اس عکسی رخ کو دیکھ کر تصویر پہچان لیتے ہیں ۔ بس یہی حال اسلوب میں طرزِ نگارش کا ہوتا ہے ۔ فن پاروں میں اسے وہ پرچھائیں تصور کیجیے جس سے قلم کار کی شناخت ممکن ہے ۔

شاید آپ یہ کہیں کہ ہر اہلِ قلم کی تحریر میں کوئی ادا یا روپ ضرور ہوتی ہے ۔ یا ہر ادیب، خواہ وہ کسی درجہ کا ہو، اپنی طرزِ نگارش رکھتا ہے ــــ ایسا خیال کرنا درست ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ ہر ادیب کی قوت تحریر کی ایک ادا ہوتی ہے ۔ آپ کے سامنے ایسے بیسوں ادیب موجود ہیں جو اپنے تاثرات کو صرف افسانوی پیمانوں میں ڈھالتے ہیں ۔ یہ ایک ہی دور کے افسانہ نگار ہیں، مگر اسکے باوجود ان کی تحریروں کی ادائیں مختلف ہیں ۔ یعنی ہر افسانہ نگار ایک مخصوص طرزِ نگارش رکھتا ہے ــــ اس بات سے انکار کی گنجائش نہیں ۔ مگر اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ایسے افسانہ نگار محض دو چار ہیں جنھیں ہم "صاحبِ طرز" افسانہ نگار کا مرتبہ دے سکیں ۔

اس حقیقت کو یوں سمجھئے کہ انسان کی سرشت میں ایک بے حد لطیف اعلیٰ مادہ ہوتا ہے جسے ہم اپنی آسانی کے لئے "طبع" کا نام دے سکتے ہیں - یہ مادہ انسان کی ذات کے ہر پہلو پر نظر انداز ہوتا ہے - یہ اس کی پسند، مذاق، طبیعت، اور رجحان کی غمازی کرتا ہے اس کی جھلکیاں ہمیں انسان کے قول و فعل اور حرکات و سکنات میں صاف نظر آتی ہیں - بحیثیت مجموعی یہ مادہ انسان کی فطرت کا ایسا جوہر ہے جس سے اس کی شخصیت میں ایک انفرادیت پیدا ہو جاتی ہے - یہ جوہر یا طبع تقریباً ہر انسان میں تو ہوتا ہے، مگر اس کے وجود اس کی نمو اور اس کی توانائی میں وراثت، تربیت و تعلیم اور ماحول کا بڑا اثر ہوتا ہے - ہر انسان میں یہ جوہر ایک جیسا نہیں ہوتا بعض انسان میں یہ بہت اعلیٰ ہوتا ہے، اس قدر اعلیٰ کہ سوسائٹی میں اس کی ذات ہی غیر معمولی ہو جاتی ہے - ایسے افراد کو ہم genious کہتے ہیں - ان کی شخصیت کے ہر پہلو سے ایک بے مثال انفرادیت پھوٹی پڑتی ہے - لیکن آپ جانتے ہیں کہ ایسے افراد کی تعداد کم بلکہ بہت ہی کم ہوتی ہے -

اس طبع کی کارفرمائیاں ہمیں ادب کی دنیا میں بھی نظر آتی رہتی ہیں - ادیب کی نگارشات پر بھی اس افتاد طبع کے چھینٹے پڑتے ہیں - ——— — — یا اس کی تیزی، طباعی، کے بموجب اس کی قلم کاری پر بھی ایک رنگ آ جاتا ہے - اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہر ادیب کی تحریر میں ایک ادا ہوتی ہے - لیکن یہ ادا کوئی نمایاں مقام یا امتیازی سطح نہیں رکھتی - یہ اس پایہ کی نہیں ہوتی کہ قارئین میں ادیب کی صورت گری کر سکے - یہ وہ عکس یا پرچھائیں نہیں ہوتی جس سے ادیب کے خد و خال اور نقش و نگار کا پتہ چل جائے -

ہر پڑھا لکھا خود اپنے عزیز و اقارب کو خط لکھتا ہے، اور کبھی کبھی بہت جی لگا کر لکھتا ہے - خطوط نویسی کا شغل ادبی اور غیر ادبی دونوں ہوتا ہے - آپ ان خطوں کو پڑھیئے تو ادیب کی قلم کاری کا نتیجہ ہیں - اردو میں ایسے فنی مراسلوں کی کمی نہیں - ان کی اچھی خاصی تعداد ہے - مگر آپ غور کریں گے کہ غالب کے خطوں میں جو بات ہے وہ دوسری جگہ نہ ملے گی ——————— یہ اسی وصف کا نتیجہ ہے جس نے غالب کے مراسلوں کے اسلوب میں ایک امتیاز پیدا کر دیا ہے - یہ امتیاز وہ انفرادیت ہے جو اس عظیم فنکار کی طباعی کی دلیل ہے - یہ وہ پرچھائیں ہے جس سے اردو کے ہزاروں خطوں میں غالب کا کوئی ایک خط بھی نام دیکھے بغیر پہچان لیا جا سکتا ہے -

---

صوفی فلاسفہ

امام غزالی

(۱)

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

حجۃ الاسلام زین الدین ابوحامد محمد بن محمد الغزالی کے متعلق ایک طرف تو اُن کے موافقین کی یہ رائے ہے کہ جس طرح یہود میں حضرات انبیاء کے بعد ابن میمونی فلسفی سے عظیم تر شخصیت کوئی نہیں ہوئی[۱] اسی طرح مسلمانوں میں رسول اللہ کے بعد امام غزالی سے عظیم تر ہستی کوئی نہیں پائی جاتی[۲] دوسری طرف امام غزالی کے مخالفین کی نظر میں وہ علم الحدیث سے ناواقف تھے[۳] اور انھوں نے احیاء العلوم میں چھ سو ضعیف اور موضوع احادیث نقل کر دیں[۴]۔ اسی کے ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کا کوئی خاص مذہب نہ تھا اور وہ صوفیوں میں صوفی فلسفیوں میں فلسفی اور اشاعرہ میں اشعری تھے[۵]، بلکہ انھوں نے فلسفۂ یونان کا رد بھی اہل سنت کو خوش کرنے کی غرض سے کیا ورنہ دراصل وہ فلسفۂ یونان کے دلدادہ تھے اور انھوں نے تہافتہ الفلاسفۃ کے بعد فلسفۂ یونان کی حمایت میں ایک اور رسالہ سپردِ قلم کیا تھا جس کا علم اُن کے بعض مقربین کو تھا[۶] اور مولانا عبدالسلام ندوی نے تو شہرزوری کی طبقات الحکماء کے (صفحہ ۱۸) سے یہ عبارت نقل فرما کر کہ "امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفۃ میں زیادہ تر یحیٰی نحوی کی اُن کتابوں سے فایدہ اُٹھایا ہے جو اُس نے فلسفۂ یونان کی رد میں تحریر کی تھیں[۷]۔ امام غزالی کے سر سے اس مشہور کتاب کی تصنیف کا سہرا بھی نوچ ڈالا۔

امام غزالی نے "المنقذ من الضلال" میں جسے اُن کی خود نوشت سوانح عمری کا لقب دیا جا سکتا ہے اپنے اشعری ہونے کی بھی تصریح کی ہے اور صوفی ہونے کی بھی[۸]۔ لیکن چونکہ صوفی فلاسفہ کے تصور الٰہ کی تمہید میں تصوف پر فلسفۂ یونان کے اثر کے متعلق بحث کی جا چکی ہے اور یہ دکھایا جا چکا ہے کہ امام غزالی کے عصر سے قبل کم از کم ابوسعید ابوالخیر کے تصوف اور نام نہاد اسلامی فلسفہ میں عینیت تھی[۹] بنا بریں یہاں اشاعرہ پر فلسفۂ یونان کے اثر کا ذکر کافی ہوگا۔

اشاعرہ کی ابتدا ابوالحسن علی بن اسمٰعیل نے معتزلہ سے جدا ہو کر کی۔ علی بن اسمٰعیل، امام غزالی کی طرح شافعی المذہب تھے ۳۲۴ھ

---

۱ "The guide For The Perplexed" page 7

۲ "The Faith & Practice of Alghazali" page 14

۳ "تلبیسِ ابلیس" مطبوعۂ دہلی صفحہ ۲۵۵ — ۴ "حکمائے اسلام حصہ اول" مطبوعۂ اعظم گڑھ صفحہ ۴۴

۵ حوالۂ سابق صفحہ ۴۰ — ۶ "تاریخ فلاسفۂ اسلام" صفحہ ۹۵

۷ "حکمائے اسلام حصہ اول" صفحہ ۱۲۴

۸ "The Faith & practice of Alghazali" Page 19

۹ "ترجمہ کتاب اشارات" مطبوعۂ طہران صفحہ ۵

مطابق ۸۷۴ء[۱] میں پیدا ہوئے اور ۳۲۴ھ میں وفات پائی[۲]۔ ابوالحسن علی بن اسمٰعیل جنھیں رسول اللہ کے صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعری کی نسل میں ہونے کی وجہ سے اشعری کہا جاتا ہے اُس عصر میں پیدا ہوئے جب ائمہ اربعہ کے مقلدین علم کلام کو نہایت مذموم سمجھتے تھے، اور نہ صرف امام احمد بن حنبل کا یہ قول کہ "علم کلام کے عالم زندیق ہیں[۳]" اور امام شافعی کا یہ ارشاد کہ "شرک کے علاوہ کسی گناہِ کبیرہ میں مبتلا ہونا علم کلام میں نظر کرنے سے بہتر ہے[۴]" معروف تھا بلکہ بعض علماء کا تو یہ فتویٰ تھا کہ متکلمین کو چھڑیوں سے مارا جائے[۵]۔ علم کلام سے صرف شیعہ، معتزلہ اور متکلمین کو شغف تھا۔

ابوالحسن الاشعری نے مسلمانوں کے اس اعتراض کا کہ "چونکہ رسول اللہ اور ان کے خلفاء اور صحابہ نے نہ صفات الباری میں کلام کیا، جسم و عرض میں، لہٰذا ان امور میں تکلم بدعت اور ضلالت ہے۔" یہ جواب دیا کہ اولاً تو خود قرآن حکیم میں حضرت ابراہیم کے ذکر میں حرکت و سکون کی بحث ہے[۶]۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات اور نفیٔ تشبیہ کا ذکر بھی قرآن حکیم میں پایا جاتا ہے[۷]۔ ثانیاً یہ کہ جب قرآن حکیم کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا کوئی ذکر نہ خود قرآن حکیم میں ہے نہ کسی صحیح حدیث میں اور اس کے باوجود حضرت امام احمد بن حنبل نے قرآن حکیم کو غیر مخلوق سمجھا اور اس کے مخلوق کہنے والے کو کافر کہا اور عنبری۔ وکیع۔ عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے اس قول میں امام احمد بن حنبل کی ہمنوائی کی اور عمرو بن دینار۔ سفیان بن عیینہ اور حضرت امام جعفر صادق نے یہ ارشاد فرمایا کہ "قرآن حکیم نہ خالق ہے نہ مخلوق"۔ یعنی بہر حال ان تمام حضرات نے ایسے امر میں سکوت سے کام نہیں لیا جس میں حضرت محمد مصطفےٰ نے سکوت فرمایا تھا تو پھر جب خلق قرآن حکیم کے بارے میں تکلم مستحسن ہے اور رسول اللہ کے سکوت کے باوجود نذور و عتق و وصایا میں تکلم اور امام مالک۔ امام ثوری۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی تصانیف مقبول ہیں علم کلام کیونکر ناجائز ہو سکتا ہے[۸]؟

مجھے پروفیسر واٹ کی اس رائے سے اتفاق ہے کہ عامۃ المسلمین کو [illegible] سے آگاہ کرنے والے امام اشعری ہیں[۹]۔ لیکن باوجودیکہ امام اشعری نے فلسفۂ یونان کا مطالعہ محض اس غرض [illegible] تاہم اُن کی وفات کے سو سال کے اندر اندر ان کے متبعین یعنی اشاعرہ الٰہیات میں ارسطو کی طرح [illegible] چنانچہ علامہ ابن حزم الاندلسی نے اشاعرہ کے متعلق یہ الفاظ سپرد قلم کئے ہیں۔ "اشعری نے اپنی کتاب مجالس میں تصریح کی ہے [illegible] اللہ تعالیٰ کے ساتھ چند اشیاء ہیں جو اُس کے سوا ہیں اور ازلی ہیں۔ اس مذہب کے بعض معتقدین سے میں نے کہا کہ جب تم کہتے ہو کہ اللہ [illegible] صفات ہیں جو سب غیر اللہ ہیں اور سب ازلی ہیں تو پھر تم نصاریٰ پر کیوں اعتراض کرتے ہو [illegible] پر اعتراض کیا کہ انھوں نے اللہ کے ہمراہ صرف [illegible] فالاشعریۃ یقولون الحق حی تبارک و تعالیٰ [illegible] کلام[۱۰] [illegible] عبارت کے بعد قدریہ کے اس مذہب کو کہ صفات عین ذات ہیں [illegible] قرار دیا۔

۱؎ "Literary History of Persia" Vol I page 352.

۲؎ "استحسان الخوض" للاشعری مطبوعہ [illegible] "تلبیس ابلیس" [illegible] ابن جوزی مطبوعہ دہلی صفحہ ۱۱۴

۳؎ حوالۂ سابق صفحہ ۱۵ ۔ ۴؎ [illegible] ۔ ۵؎ [illegible] "استحسان الخوض" للاشعری مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۳ ۔ ۶؎ حوالۂ سابق صفحہ ۴ ۔

۷؎ حوالۂ سابق صفحات ۹ [illegible] "استحسان الخوض" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحات ۱۲ - ۱۱ ۔

۹؎ "The Faith & Practice of Alghazali" Page 13

۱۰؎ "الملل والنحل" مترجمہ مولانا عمادی جلد سوم صفحات ۲۲ - ۲۳۵ ۔

۱۱؎ "فرائد اللآلی من رسائل الغزالی" مطبوعہ مصر صفحات ۳۰۳ - ۳۰۲ ۔

غالباً اشاعرہ کے اسی قسم کے معتقدات کی وجہ سے دیالمہ کے زوال کے بعد ۴۵۶ھ (۱۰۶۳ء) میں خراسان کے منبروں سے شیعوں کے ساتھ اشاعرہ پر بھی لعنت بھیجی گئی، امام غزالی کے استاد امام الحرمین الجوینی کو خراسان چھوڑنا پڑا اور ۱۰۶۶ء میں خدا خدا کرکے اشاعرہ کے خلاف یہ طوفانِ نفرت اتنا کم ہوگیا کہ نظام الملک کے قایم کردہ مدرسہ میں اشاعرہ کے مسلک کی تعلیم دی جانے لگی۔[۵۱] پھر چونکہ امام غزالی کی ولادت ۴۵۰ھ (۱۰۵۸ء) میں اور وفات ۵۰۵ھ (۱۱۱۱ء) میں ہوئی۔[۵۲] لہذا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ تینتیس برس کی عمر میں بغداد کے مدرسۂ نظامیہ کے استادِ اعلیٰ[۵۳] ہونے کے باوجود امام غزالی کے دل سے اُس طوفانِ تعصب کی تلخی دور نہیں ہوئی جو اشاعرہ کے خلاف علی العموم اور امام غزالی کے استاد امام الحرمین الجوینی کے خلاف پیدا ہوگئی تھی اور اسی وجہ سے امام غزالی نے اپنی تصانیف میں حزم و احتیاط سے کام لیا ہے اور [illegible] عقاید کو پیش کیا بھی ہے تو ہزاروں آیات و احادیث کے درمیان تاکہ ناظر ادل بدگمان نہ ہوسکے۔

مثلاً اس وقت جو رسالہ [illegible] کیمیائے سعادت" میرے پیش نظر ہے۔ اس کے ۱۸۶۶ء کے مطبوعہ نسخہ میں امام غزالی نے شروع اور آخر میں بالکل محدثانہ انداز [illegible] عقاید و مسایل سے بحث کی ہے لیکن صفحہ ۵۶ پر وحدۃ الوجود کا نظریہ خالص یونانی انداز میں اس طرح پیش فرمایا گیا ہے۔ "معرفت میں ایک مقام ایسا آتا ہے کہ انسان حقیقت میں کبھی وہی دیکھتا ہے جو عالم وجود میں ہے یعنی یہ کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مرتبط ہیں اور آسمان۔ زمین۔ ستارے وغیرہ اجزائے عالم میں باہم وہی نسبت ہے جو ایک ہی حیوان کے اعضا میں باہم پائی جاتی [illegible] رسالۂ مشکوٰۃ الانوار میں آیات و احادیث سے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ منبع اول "النور لذاتہ و بذاتہ [illegible] پر نزولِ نور ہوتا ہے صریح الفاظ میں اعتراف فرمایا ہے کہ "العارفون بعد العروج الی سماء الحقیقۃ اتفقوا علی انہم [illegible] الوجود الا الواحد الحق لکن منہم من کان لہ ہذہ الحالۃ عرفاناً علمیاً ومنہم من صار لہ ذوقاً و حالاً و انتفت عنہم الکثرۃ بالکلیہ"[۵۴] یعنی آسمان حقیقت تک پہونچنے کے بعد تمام عرفاء اس امر پر متفق ہیں کہ وجود محض وحدت ہے ہاں فرق اتنا ہے کہ بعض عرفاء اس حقیقت کو علم سے دریافت کرتے ہیں اور بعض وجدان سے، بہرنوع اس امر پر سب کا اجماع ہے کہ وجود میں کثرت نہیں ہے اور فلسفۂ یونان کی [illegible] اور وجدانی شاخوں کے اس اجماع کا ذکر فرمانے کے بعد امام غزالی نے مشائخ صوفیہ کے اقوال کو یہ فرماکر کمالِ عشق پر محمول کیا ہے "واستغرقوا بالفردانیۃ المحضۃ و استہوت فیہا عقولہم فصاروا کالمبہوتین فیہ ولم یبق فیہم متسع لذکر غیر اللہ ولا لذکر انفسہم ایضاً فلم یبق عندہم الا اللہ فسکروا سکراً وقع دونہ سلطان عقولہم فقال بعضہم انا الحق وقال الآخر سبحانی ما اعظم شانی وقال الآخر ما فی الجبۃ الا اللہ وکلام العشاق فی حال السکر یطوی ولا یحکی فلما خفت عنہم سکرہم وردوا الی سلطان العقل الذی ہو میزان اللہ فی ارضہ عرفوا ان ذلک لم یکن حقیقۃ الاتحاد بل یشبہ الاتحاد"[۵۵] یعنی وجودِ محض میں غور و خوض کے بعد ان کی عقل رخصت ہوجاتی ہے وہ مبہوت ہوجاتے ہیں اُن کو نہ غیر اللہ کے ذکر کی فرصت ہوتی ہے نہ خود اپنے نفوس کی اُن کی عقل کی رخصت کے بعد ان پر کیف کا عالم طاری ہوجاتا ہے اور اسی عالم سکر میں کوئی (حلاج) یہ کہ اُٹھتا ہے کہ میں خدا ہوں کوئی (بسطامی) سبحانی ما اعظم شانی پکار اٹھتا ہے اور کوئی (جنید) یہ کہ جاتا ہے کہ میرے جبّے میں خدا کے علاوہ کچھ نہیں ہے، لیکن جب عشاق کے عشق کا نشہ کم ہوتا ہے اور وہ عقل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اُن کی سمجھ میں آتا ہے کہ خالق اور مخلوق کا اتحاد حقیقی معنوں میں اتحاد نہیں بلکہ اتحاد کے مشابہ ہے۔

---

[۵۱] "A Literary History of the Arabs" page 380

[۵۲] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدر آباد صفحہ ۸۹

[۵۳] "The Faith & Practice of Alghazali" page 11

[۵۴] "الجواہر الغوالی" مطبوعہ مطبع السعادۃ مصر صفحہ ۱۲۰۔ [۵۵] حوالۂ سابق صفحہ ۱۲۲۔ [۵۶] "الجواہر الغوالی" مطبوعہ مصر صفحات ۲۳-۱۲۲۔

فلسفۂ یونان کے مدرسۂ وجدان کے ساتھ ساتھ مدرسۂ عقل کی حمایت نے سب سے پہلے ابن رشد کے دل میں یہ خیال پیدا کیا کہ امام غزالی نے مصلحتہً فلاسفۂ یونان کی مخالفت کی ورنہ حقیقۃً وہ اُن کے ہم نوا تھے اور تہافتہ التہافتہ میں کبھی ابن رشد نے اس خیال کو ان الفاظ میں ظاہر کیا کہ " انما ارادو فذ... مداہنتہ اہل زمانہ"[1] یعنی امام غزالی نے ابنائے زمانہ کو خوش کرنے کے لیے فلاسفہ کی مخالفت کی اور کبھی یہ تحریر فرمایا کہ شریعت کی " دوائے اعظم" کو سب سے پہلے خوارج نے متغیر کیا پھر معتزلہ نے پھر اشاعرہ نے پھر صوفیہ اور ان سب کے بعد لیکن ان سب سے زیادہ متغیر کرنے والے امام غزالی تھے[2] اور ابن رشد کی طرح ابن طفیل اور موسیٰ بن ناربون کا بھی یہ خیال تھا کہ امام غزالی نے فلاسفۂ یونان کے عقائد کی مخالفت اہل سنت کو خوش کرنے کے لئے کی ورنہ حقیقتاً وہ ان عقاید کو صحیح مانتے تھے[3] اور تہافتہ الفلاسفہ کی تصنیف کے بعد انھوں نے دو رسالے فلاسفہ کی حمایت میں مرتب کئے جن کا علم صرف امام غزالی کے مقربین کو تھا ۔ لیکن ہمارے عصر کے مغربی محققین کا یہ فیصلہ ہے کہ فلسفہ کی حمایت میں امام غزالی نے کوئی رسالہ تصنیف نہیں کیا اور " رسالہ وضعہا ابوحامد بعد التہافتہ" اور " المضنون" غلط طور پر امام غزالی سے منسوب ہیں[4] ۔ میری رائے بھی یہ ہے کہ امام غزالی نے اپنے مختلف تصانیف میں[5] فلسفۂ یونان کی وجدانی شاخ کی علی الاعلان موافقت کی ہے اور فلسفۂ یونان کی عقلی شاخ کی ضمناً صرف ایک رسالہ میں[6] ۔ لہذا ابن طفیل یا ابن رشد کے قول پر اعتماد کر کے بعض مجہول رسالوں کو امام غزالی کی تصنیف سمجھنا قرین صواب نہیں ہے ۔

---

[1] " تہافتہ التہافتہ" مطبوعہ مصر صفحہ ۱۱ —— [2] فلسفہ ابن رشد" مطبوعہ مصر صفحہ ۹۹ —— [3] تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدرآباد صفحات ۹۲-۹۵

[4] "The Faith & Practice of Al-ghazali" Page 13

[5] " احیاء العلوم" مطبوعہ مصر —— " رسالۃ التوحید" مطبوعہ مطبع محمودیہ مصر —— " الجام العوام عن علم الکلام" مطبوعہ مصر ——

[6] " الجواہر الغوالی" مطبوعہ مصر صفحات ۲۳-۲۲ ۔

خلیل جبران خلیل

(ایک جایزہ)

سید نہال حسن رضوی (علیگ)

خلیل جبران نے لبنان کے بشری شہر کے ایک باعزت عیسائی خاندان میں ۶ جنوری ۱۸۸۳ء کو جنم لیا۔ اس کے سوتیلے بھائی کا نام پیٹر تھا۔ اس کی دو بہنیں، مریانہ اور سلطانہ تھیں۔ جبران کے والد کا نام یوسف اور والدہ کا نام کمیلا رحمی تھا۔ اس کا خاندان عیسائی مذہب کے میرونائٹ فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔

اقتصادی مشکلات اور ناسازگار حالات کی وجہ سے خلیل جبران کی والدہ مع اپنے خاندان کے ۱۸۹۴ء میں امریکہ چلی گئی تھیں۔ جبران کے والد یوسف کسی وجہ سے ان کے ساتھ نہ جا سکے۔ جمیلہ رحمی اور اس کی لڑکیاں سلائی اور بنائی وغیرہ سے اچھی خاصی رقم جمع کر لیا کرتی تھیں۔ خلیل کے والدین کی خواہش تھی کہ وہ نوکری کے بجائے اعلیٰ تعلیم حاصل کرے۔ اس کی غیر معمولی ذہانت، خدا داد قابلیت اور ابھرتی ہوئی شخصیت پر ان کو بلا کا ناز تھا کیونکہ وہی اس خاندان کا چشم و چراغ اور مستقبل میں غریب والدین کی امیدوں کا مرکز تھا۔ خلیل کا باپ یوسف ایک جاہل گڈریا تھا لیکن جبران کو اپنے والد کے نقش قدم پر نہیں چلنا تھا، وہ تو علم کی دولت حاصل کرنا چاہتا تھا۔

جبران کی ماں ایک سے زائد زبانیں جانتی تھی اور علم موسیقی سے بھی بے بہرہ نہ تھی۔ وہ خلیل کو اکثر نصیحت آمیز اشعار اور کہانیاں سنایا کرتی تھی۔ لبنان کا ملک قومی اور ملکی قصص و حکایات کے لئے بہت مشہور ہے۔ اس سرزمین کی خاک میں نہ جانے کتنے نغمے اور افسانہائے عہدِ کہن دفن ہیں جن کی صدائے بازگشت آج بھی فضا میں گونجتی رہتی ہے خلیل بچپن ہی سے اپنی ماں کی زبانی ان قصوں کو سنتا! ۔ ان حکایات سے لطف اندوز ہوتا تھا، جو انجام کار اس کی ذہنی و دماغی تربیت کے لئے موثر ثابت ہوئے۔ خلیل کا جسم سڈول، خوبصورت بال گھونگھر والے اور رنگ گورا تھا اس کی خوبصورت چمکدار آنکھوں سے سنجیدگی اور ذہانت ٹپکتی تھی۔

بوسٹن کے ایک اسکول میں اس کی تعلیمی زندگی کا آغاز ہوا۔ دو سال کے اندر اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کی وجہ سے انگریزی پڑھنا اور لکھنا سیکھ گیا تھا۔ اس کا اصلی نام خلیل جبران خلیل تھا۔ اختصار کے طور پر اس کو صرف خلیل جبران کہہ کر پکارا جاتا تھا اور اسی نام سے وہ ادبی حلقوں میں متعارف ہوا اور غیر فانی شہرت حاصل کی۔

بوسٹن میں دو سال گزارنے کے بعد اس کا خاندان پھر شام لوٹ آیا اور اس کو بیروت کے میرونائٹ فرقہ کے اسکول میں داخل کر دیا گیا۔ اس کی تعلیمی زندگی کا آغاز دراصل اسی اسکول سے ہوتا ہے، یہاں اس نے اپنی مادری زبان عربی کا گہرا مطالعہ کیا اور عربی میں شاعری شروع کر دی اور خلیل کا شمار عربی ادب کے مشاہیر و کہنہ مشق اصحاب قلم میں ہونے لگا۔

میٹرک پاس کرنے تک خلیل نے اپنے نصاب کی کتب کے علاوہ فرانسیسی علم طب، قانون، مذہب، تاریخ اور موسیقی کا بھی اچھی طرح مطالعہ کیا۔ پندرہ سال کے سن میں اس نے "The Prophet" دی پرافٹ لکھی۔ فلسفہ سے بھی اس کو لگاؤ تھا۔ "الحقیقت" جو کہ اپنے وقت کا اچھا ادبی و علمی رسالہ تھا، خلیل کی ادارت میں شایع ہونے لگا اسی رسالہ میں فلسفہ کے موضوع پر اس کے

مضامین ہوا کرتے تھے۔ وہ ایک اچھا مصوّر بھی تھا۔ اس نے قدیم عربی شعراء اور حکماء کی بہت سی قلمی تصویریں بھی بنائی تھیں۔
چار سال کے بعد اس کو پھر امریکہ جانا پڑا دہاں اس نے انگریزی ادب کا مطالعہ سنجیدگی سے کیا۔ بوسٹن واپس آنے پر اُس کو اپنی بہن سلطانہ کی موت کی خبر ملی۔ ابھی یہ زخم مندمل بھی نہ ہونے پایا تھا کہ ایک سال بعد پیٹر بلیگ کا شکار ہوگیا۔ ستم بالائے ستم اسی سال جون ۱۹۰۳ء میں اُس کی ماں اس دار فانی سے رخصت ہوگئی۔ پے در پے صدمات سے خلیل غمگین رہنے لگا۔ اب صرف اُسکی بہن مریانہ، خلیل کی دیکھ بھال کیا کرتی تھی۔ رنج و غم سے چور ہو کر خلیل نے باہر کی دنیا سے قطع تعلق کرلیا۔ اور صرف تنہائی ہی اُسکی غمگسار رہ گئی۔

مریانہ، خلیل کی دیوانگی دیکھ کر گھبرا گئی۔ جب مریانہ نے خلیل کو سمجھایا اور اپنی ماں کی آخری خواہش پوری کرنے کو کہا۔ تو اس نے پھر مطالعہ شروع کر دیا اور ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی۔ اس دوران میں خلیل نے فنِ مصوری کی طرف بھی دھیان دیا۔ لیکن اُس کی سب تصاویر آگ لگنے کے سبب جل کر خاکستر ہوگئیں۔

اس عرصہ میں خلیل جبران کی ملاقات میری ہاسکیل سے ہوئی، یہ تعلق روز بروز مضبوط ہوتا گیا اور پھر یہ دوستی میں تبدیل ہوگیا دونوں نے اسی تعلق کو تازندگی نباہا۔ میری ہاسکیل ہی سب سے پہلی عورت تھی جس نے خلیل کی تصاویر کو سمجھا۔ وہ اُن تصاویر کی کلاسیکت سے بہت زیادہ متاثر ہوئی۔ مصوری کی مشق کے لئے خلیل کو فرانس بھیجنے کا سہرا میری ہاسکیل ہی کے سر ہے۔ خلیل نے پیرس میں ۱۹۰۸ء-۱۹۱۰ء تک مصوری کی مشق کی۔ اس دوران میں اُس کی ملاقات مصورِ اعظم رودین (Rodin) سے ہوئی۔ جو خلیل کی تصاویر سے بہت متاثر ہوا۔ رودین خلیل کو "بیسویں صدی کا ولیم بلیک" کہا کرتا تھا۔ دو سال پیرس میں گزارنے کے بعد خلیل نیویارک لوٹ آیا اور زندگی کے آخری لمحات تک وہیں رہا۔

اپنی قوتِ پرواز، پاکیزہ خیالات اور تصانیف کو ڈھال بنا کر غم و درد سے پُر زندگی کو شکست دینے والے خلیل کی موت ۱۰ اپریل ۱۹۳۱ء کو موٹر کے حادثہ سے نیویارک کے ایک اسپتال میں ہوئی۔

زندگی کے ان آخری لمحات میں بھی خلیل نے اسپتال جانے سے انکار کر دیا۔ موت کا خوف اور ڈر اُس پر طاری نہ تھا۔ چہرے پر بشاشت اور مسکراہٹ تھی، خلیل نے اسی مسکراہٹ سے دائمی اجل کو لبیک کہا جس کا وہ منتظر تھا، چنانچہ اس نے اپنی کتاب "The beauty of death"، حسین موت میں لکھا تھا:-

" مجھے سونے دو کہ میرا نفس محبت کے نشے میں چور ہے !

مجھے آرام کرنے دو کہ میری روح روز و شب سے آسودہ ہو چکی ہے ! ۔ میرے بستر کے چاروں طرف شمعیں روشن کرو اور عود و لوبان سلگاؤ ! میرے جسم پر گلاب اور نرگس کے پھولوں کی بارش کرو ! میرے بالوں میں پسا ہوا مشک بھر دو ! اور میرے قدموں میں خوشبوئیں لنڈھاؤ ! ۔ اس کے بعد میری طرف دیکھو اور دستِ اجل نے جو کچھ میری پیشانی پر تحریر کیا ہے اُسے پڑھو ! مجھے نیند کے بازوؤں میں غرق چھوڑ دو ! کہ میری پلکیں اس بیداری سے تھک گئی ہیں۔

رباب چھیڑو اور اس کے نقرئی تاروں کی جھنکار میرے کانوں میں گونجنے دو !

شہنائیاں اور بانسریاں بجاؤ اور ان کے شیریں نغموں سے ایک چادر بن کر میرے دل کے چاروں طرف تان دو جو نہایت تیزی سے سکون کی طرف جا رہا ہے۔

..... سمندر کی موجوں کے گیت ختم ہوگئے۔ سرسبز میدانوں میں نہروں کا ترنم فنا ہوگیا اور آبادی کے اطراف و جوانب سے اُٹھنے والی صدائیں خاموش ہوگئیں، اب مجھے ترانۂ سرمدی کے سوا کچھ سنائی نہیں دیتا، جو میری روح کے میلانات سے ہم آہنگ ہے۔

میرے جسم سے ادنیٰ لباس اُتار کر اُسے چنبیلی اور سوسن کے پتوں میں کفنا دو! مجھے قبرستان میں نہ لے جانا کہ لوگوں کی آمد و رفت میرے آرام میں مخل ہوگی اور ہڈیوں اور کھوپڑیوں کے چیخنے کی آوازیں میری نیند کے سکون کو برہم کردیں گی، مجھے سرو کے جھنڈ میں لے چلو اور میری قبر اس جگہ کھود دو، جہاں گل و لالہ کے پہلو میں بنفشہ کے پھول کھلتے ہیں۔

.... یہ کپڑے اُتار دو اور مجھے برہنہ کرکے سکون و اطمینان کے ساتھ زمین میں میری ماں کے سینے پر لٹا دو!

مجھے نرم نرم مٹی میں دبا دو اور خاک کی ہر مٹھی کے ساتھ تھوڑے سے نسرین، یاسمین اور سوسن کے بیج میری قبر پر ڈال دو تاکہ وہ میرے جسمانی عناصر کو چوس کر اُگیں، نمو پاکر میرے دل کی خوشبو فضا میں بکھیریں۔ بلند ہوکر میرے سکون و آرام کے اسرار کی ترجمانی کریں اور ہوا کے ساتھ لہرا لہرا کر راہگیروں کو میرے خواب و خیال کی ماضی کی داستانیں سُنائیں!

.....اب اس جگہ کو چھوڑ دو کیونکہ جس کی تمھیں تلاش ہے، وہ اس عالم سے دور — کوسوں دور — ہوگیا ہے۔"

خلیل جبران کی وصیت کے مطابق مریانہ نے بیروت میں مار سرکس کے قبرستان میں اپنے بھائی کو سپردِ خاک کیا۔ جنازے کے ساتھ ہر مذہب کے ماننے والے موجود تھے، اُن کے چہروں سے رنج و غم و افسردگی ٹپک رہی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے اُن پر رنج و محن کا پہاڑ ٹوٹ پڑا ہے۔ کوئی بھی اس وقت اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتا تھا کہ یہ اُس شخص کا جنازہ ہے جس کی کتاب "باغی روح" کی کاپیاں جلائی گئی تھیں اور جس کی وجہ سے خلیل کو باغی اور غدار کے خطابات سے نوازا گیا تھا۔ اس کتاب کی بدولت خلیل کو اپنی زندگی وطن عزیز سے دور گزارنی پڑی تھی۔ۜ۱؎

خلیل جبران پہلے عربی میں لکھتے تھے لیکن جب سے میری ہاسکیل، خلیل کی زندگی میں نمودِ سحر بن کر آئی خلیل نے انگریزی میں بھی لکھنا شروع کیا۔ خلیل کو انگریزی ادب پر عبور حاصل تھا۔ مگر پھر بھی اپنے آپ کو انگریزی ادب کا ماہر نہ سمجھتا تھا۔ اس نے انگریزی زبان کو سنہ ۱۹۱۸ء تک خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنائے رکھا۔

سنہ ۱۹۱۸ء میں خلیل جبران نے " 7he dr zoeess cim " نامی کتاب اپنے ہی خرچ سے شایع کی۔ اسوقت خلیل زندگی کی پینتیسویں منزل میں قدم رکھ چکے تھے۔ اس کتاب کی بدولت خلیل کا تعارف صحیح طور سے عربی حلقوں میں ہوا۔ یہ کتاب خلیل کی عربی زبان میں سب سے پہلی اہم اور بڑی کتاب ہے۔ اس کتاب میں مصنف کی چند خود ساختہ تصاویر بھی ہیں۔

سنہ ۱۹۲۵ء میں خلیل کتاب "باغی روح" شایع ہوئی اس کتاب نے شام میں بغاوت کی آگ بھڑکا دی۔ اس کو ضبط کرلیا گیا۔ اسی کتاب کی بدولت خلیل جلاوطنی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوئے، لیکن وطن عزیز میں خلیل کو پوجنے والے نوجوان تھے۔ جنھوں نے اس کتاب میں اپنے دھڑکتے ہوئے دلوں کی آوازیں سُنیں، وقت کی پکار کو لبیک کہا اور بدلتے ہوئے سماج کی قدریں جانیں۔

خلیل دُنیا کے اُن چند ادیبوں میں سے ایک ہیں جن کی تحریریں دُنیا کی تقریباً ہر زبان میں ترجمہ ہوچکی ہیں، ہندی اور اُردو میں بھی خلیل کا کافی سرمایۂ ادب منتقل ہوچکا ہے، انگریزی میں خلیل کی بہت سی کتابیں شایع ہوچکی ہیں۔

حُسن و عشق کا متوالا خلیل، امن و انسانیت کا متوالا خلیل دُنیائے رگ و بو میں وہ گہرے نقوش چھوڑ گیا ہے جو گردشِ زمین کے ساتھ اُبھرتے اور گہرے ہوتے جارہے ہیں۔ خلیل کا حُسن تو سچ پوچھئے اُس کی اصل تخلیقات میں ہے۔ جن میں خوشی و مسرت کے ترانے، دعوتِ فکر، صلح و آشتی کا پیام سب کچھ ہے۔ خلیل نے زندگی کے مسایل کو اپنی دور رس نگاہوں سے پرکھا، سماج کی حقیقت سمجھی اور پھر اپنے فلسفیانہ قوتِ مشاہدہ کی روشنی میں ایک نئی ترتیب، نئے عنوان سے مزین کرکے صفحۂ قرطاس پر اُجاگر کردیا۔ اور اپنی اسی جدت سے ادب میں "جبران ازم" کی بنیاد ڈالی — خلیل نے اپنی تحریروں سے انسانیت کی بقا اور اُس کی قدریں اُجاگر کیں، استبداد سے نجات دلانی چاہی اور اس لافانی زندگی کا خواب دیکھا جس میں امیر و غریب برابر ہیں۔

۱؎ "ماہِ نو" کراچی، ۱۵ مارچ سنہ ۱۹۳۹ء صفحہ ۲۰

ذوق کا استاد کون تھا ؟

(محمد انصار اللہ نظر)

خاقانیِ ہند شیخ محمد ابراہیم ذوق کے سلسلۂ حالات میں مولانا محمد حسین آزاد فرماتے ہیں :-

"جب پڑھنے کے قابل ہوئے تو حافظ غلام رسول ایک شخص بادشاہی حافظ ان کے گھر کے پاس رہتے تھے، محلہ کے اکثر لڑکے انہیں کے پاس پڑھتے تھے انھیں (محمد ابراہیم کو) بھی وہیں بٹھا دیا۔

حافظ غلام رسول شاعر بھی تھے، شوق تخلص کرتے تھے، اگلے وقتوں کے لوگ جیسے شعر کہتے تھے ویسے کہتے تھے، محلہ کے شوقین نوجوان دلوں کی امنگ میں ان سے کچھ کچھ کہلوا لے جاتے تھے اکثر اصلاح بھی لیا کرتے تھے غرض ہر وقت ان کے ہاں یہی چرچا رہتا تھا۔ ... اسی عالم میں (محمد ابراہیم بھی) کچھ کچھ کہتے رہے اور حافظ جی سے اصلاح لیتے رہے۔"

(آبِ حیات، دیوانِ ذوق : ۳،۲)

حافظ شوق اور شیخ ذوق کے تخلصوں میں ایک گونہ مناسبت ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ ممکن ہے حافظ صاحب ہی نے اپنے شاگرد کے لئے تخلص تجویز کیا ہو۔

محمد ابراہیم ذوق طفلِ مکتب کی حیثیت سے حافظ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، ظاہر ہے کہ دونوں کی عمروں میں تخمیناً بیس سال کا تفاوت ہونا چاہئے تھا، حافظ صاحب کی حیثیت یہ تھی کہ محلہ کے نوجوان ان سے غزلیں لکھوا لے جاتے تھے گویا ان کی شاعری بھی کم از کم محلہ میں مشہور تھی، ذوق جن دنوں طفلِ مکتب تھے اس وقت حافظ صاحب کی مشقِ سخن کا یہ حال تھا تو جب ذوق میدانِ شاعری میں نومشق رہے ہوں گے تو اس وقت شوق کہنہ مشق ہوں گے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ حافظ صاحب کا ذکر قدیم تذکروں مثلاً تذکرۂ ہندی ریاض الفصحا، مجموعۂ نغز، گلشنِ ہند وغیرہ میں سے کسی میں بھی نہیں ملتا، برخلاف اس کے مجموعۂ نغز میں ذوق کا ذکر موجود ہے :-

"ذوق تخلص نومشقیست از شاگردانِ محمد نصیر الدین نصیر کہ گاہ گاہ در مجلس شعرا حاضری شود و غزل طرحی ہم سرانجام می دہد" (ص ۲۰۸)

حکیم قدرت اللہ قاسم نے اس تذکرہ کی تالیف میں انتہائی رواداری سے کام لیا ہے اور اپنے زمانہ کے کئی نومشقوں کا ذکر کرکے ان کی ہمت افزائی کی ہے، اسی طرح مصحفی نے ریاض الفصحا میں زیادہ سے زیادہ شعراء کے حالات جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں اگرچہ ذوق کا ذکر نہیں ملتا لیکن ایک شعر ذوق کا منیر کے نام سے تحریر ہے جس سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہے کہ ذوق اس وقت خاصے شعر کہنے لگے تھے۔ استاد (شوق) اور شاگرد (ذوق) کی شہرت کا یہ تفاوت اہمیت سے خالی نہیں ہے۔

مجموعۂ نغز ۱۲۲۱ھ میں مکمل ہوا جب ذوق کی عمر زیادہ سے زیادہ سترہ سال ہو سکتی تھی، شیفتہ کا قول ہے کہ "ذوق از مدت سی سال بمشق سخن می پردازد"۔ اسی حساب سے ذوق کی شعرگوئی کا آغاز ۱۲۱۵ھ یا ۱۲۲۰ھ میں ہونا سمجھا جا سکتا ہے، آزاد کا قول ہے کہ ذوق نے سترہ سال کی عمر میں شاہ نصیر سے تلمذ ترک کر دیا، ایسی صورت میں اگر شاہ نصیر سے تلمذ کی مدت تین سال بھی رکھیں تو حافظ صاحب سے اصلاح لینے کا زمانہ کیا ہوگا ؟ چودہ سال کی عمر سے ذوق کا شعر کہنا تذکروں سے معلوم نہیں ہوتا۔

سرسید اور شیفتہ نے ذوق کے تلمذ کا ذکر نہیں کیا، دوسرے قدیم تذکروں میں ان کو "شاگرد نصیر دہلوی" لکھا ہے (ملاحظہ ہو سخن شعرا

از نساخ : ۱۶۶، گلستان بے خزاں از باطن : ۸۶ وغیرہ) اور بعد کے تذکروں مثلاً طور کلیم، گلزار سخن وغیرہ میں بھی ان کو شاہ نصیر ہی کا شاگرد بتایا گیا ہے، اگر حافظ شوق سے اصلاح لینا تسلیم کیا جائے تو قریب ترین زمانہ مجموعۂ نغز کا ہے، لیکن اس میں بھی ان کا ذکر نہ ہونا یقیناً اہم ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد کا قول ہے کہ حافظ شوق، ذوق کے گھر کے پاس رہتے تھے اور محلہ کے بچوں کو تعلیم دیتے تھے، ذوق کا گھر کابلی دروازہ میں تھا جو شہر دہلی کے مغرب میں واقع تھا یہ ایک عظیم اور شاندار دروازہ تھا تمام سنگ خارا کا بنا ہوا لیکن رو کار سنگ سرخ کا تھا اس دروازہ پر دالان اور حجرے اور نشیمن بہت خوبصورت خوبصورت بنے تھے اسی کے پاس جیل خانہ تھا۔ سجو کو شاہ کا مزار اور تیس ہزاری میدان اسی کے قریب تھے۔ (واقعات دار الحکومت دہلی ۲|۹۳، ۹۴، ۵، ۴۷۳)

"کابلی دروازہ اب نہیں رہا، اس طرف کا دروازہ اور فصیل دونوں میدان صاف کرنے کے لئے توڑ دئے گئے، اب کابلی دروازہ کا پتہ یہ ہے کہ لاہوری دروازہ کے باہر جو نیا بازار ہے اور ایک چوڑی سڑک نکل گئی ہے اس کے خاتمہ پر کوئینس روڈ (Queens Road) آکر ملتی ہے یہ دروازہ تھا۔۔۔ مولوی حفیظ اللہ خاں کی مسجد، آم کی مسجد، ان کے پیچھے گولر والی مسجد تھی یہیں پولیس اسٹیشن ہے" (ایضاً ۲|۲۵۱)

حافظ شوق ممکن ہے آزاد کے بیان کے مطابق یہیں رہتے ہوں (جو تحقیق طلب ہے) لیکن وہ بقول مرزا فرحت اللہ بیگ مسجد عزیز آبادی میں امامت کرتے تھے (دہلی کی آخری شمع : ۸۰) اور وہیں بچوں کو پڑھاتے تھے۔ نواب مصطفےٰ خاں شیفتہ لکھتے ہیں :-

"شوق تخلص غلام رسول از جہان آباد ست بہ دولت حفظ کلام اللہ تن را از آفات فاقہ نگہدارد و امامت مسجد یکہ بہ صحن خانہ عزیز آبادی است حضرت ولی عہد بہادر برد مسلم داشتہ اند و تعلیم اطفال نیز می کند" (گلشن بیخار : ۱۱۲)

اور اسی مسجد عزیز آبادی کا محل وقوع یہ ہے :-

"جامع مسجد کے جنوبی دروازہ کے سامنے جو سڑک چلی گئی ہے وہ مٹیا بازار کہلاتا ہے یہاں بجانب دست راست اس نام کا بڑا محل تھا۔۔۔ بعد میں یہ محل نواب عزیز آبادی بیگم کو جو کسی شاہزادے کی بیگم تھیں دے دیا گیا اور اس سبب سے آگے چل کر وہ عزیز آبادی کی حویلی کہلانے لگی۔۔۔۔ اس حویلی کے احاطہ میں ایک شکستہ مسجد تھی" (واقعات دار الحکومت دہلی ۲|۱۴۷)

کابلی دروازے سے عزیز آبادی کا طویل فاصلہ ہے، ذوق کو جو بقول آزاد اس باپ کا اکلوتا بیٹا تھا کابلی دروازہ سے محض ابتدائی تعلیم کے لئے عزیز آبادی میں بھیجنا قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا خصوصاً اس لئے کہ خود کابلی دروازے میں کئی مسجدیں تھیں اور ان میں سے بعض کو شہرت بھی حاصل ہے مثلاً آم والی مسجد (۲|۳۰۵)۔ رمضان شاہ کی مسجد (۲|۳۱۸)۔ ساربان کی مسجد (۲|۳۱۸، ۳۱۹)— گولر والی مسجد (۲|۳۲۸)، محتسب کی مسجد (۲|۳۳۰) وغیرہ، ان مسجدوں میں سے بعض میں مدرسے بھی تھے جو یقیناً ذوق کے لئے قریب تر تھے۔

مولانا محمد حسین آزاد نے دیوانِ ذوق میں کسی شعر کو بھی حافظ شوق کے دورِ تلمذ کا نہیں بتایا ہے البتہ آبِ حیات میں تذکرۃً ایک جگہ صرف ایک شعر کو اس عہد کا لکھا ہے جو بہ تبدیلیٔ الفاظ اس طرح ہے ؎

جھوم کا نظر سر پہ ترے اب تو بڑا چاند   تھا وعدہ چڑھے چاند کا، لا بوسہ چڑھا چاند

لیکن یہ شعر مجموعۂ نغز میں تحریر نہیں، اور یہ کچھ ضروری بھی نہ تھا۔ البتہ ایک دلچسپ بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ حافظ شوق کو کئی سال بعد تک بھی اس حقیقت کا علم نہ ہو سکا کہ اب نو مشق ذوق ان کا شاگرد نہیں رہ گیا، جیسا کہ ذیل کے واقعہ سے ظاہر ہے :-

"تیسرے دن ذوق تشریف لے گئے وہ (نواب الٰہی بخش خاں معروف) بزرگانہ اخلاق سے ملے اور بعد گفتگوئے معمولی کے شعر کی فرمائش کی۔۔۔۔ عجیب اتفاق یہ کہ حافظ غلام رسول شوق یعنی استاد مرحوم کے قدیمی استاد اسی وقت آنکلے، نواب انھیں دیکھ کر مسکرائے اور شیخ مرحوم نے اسی طرح اٹھ کر سلام کیا جو سعادت مند شاگردوں کا فرض ہے، وہ ان سے خفا رہتے تھے کہ

شاگرد میرا اور مجھ کو غزل نہیں دکھاتا اور مشاعروں میں میرے ساتھ نہیں چلتا غرض انھوں نے اپنے شعر پڑھنے شروع کئے ...
نواب نے چپکے سے کہا کہ کان بدمزہ ہوگئے کوئی شعر اپنا سناتے جاؤ" (دیوان ذوق : ۹)

اس لطیفہ سے کئی نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں :-

(۱) حافظ شوق نے بغیر فرمائش شعر سنائے، گویا نواب صاحب نے طبیعت پر جبر کر کے ان کے شعر سنے۔
(۲) نواب کو معلوم تھا کہ حافظ صاحب اپنی عادت کے مطابق شعر ضرور سنائیں گے اسی لئے (غالباً) وہ مسکرائے تھے۔
(۳) حافظ صاحب کے اشعار اس قدر لچر ہوتے تھے کہ کان بدمزہ ہو جاتے تھے، برخلاف اس کے ذوق اتنا بہتر کہتے تھے کہ بدمزہ کان بھی محظوظ ہو جاتے تھے۔
(۴) یہ واقعہ بقول آزاد انیس بیس برس کی عمر میں ذوق کے ساتھ پیش آیا، اس وقت تک حافظ صاحب، ذوق کو اپنا ہی شاگرد سمجھتے تھے اور اس کا سبب ظاہراً یہی ہو سکتا ہے کہ ان کو اس کا علم نہ تھا کہ ذوق کسی دوسرے کے شاگرد ہو چکے ہیں۔

حافظ شوق خود بھی شاہ نصیر کے شاگرد تھے، اور بقول شیفتہ :-

"نسبت شاگردی بہ شاہ نصیر دارد، اکثر کلامش بطرز استاد خود است"۔ (گلشن بیخار :- ۱۱۳)

عجیب اتفاق ہے کہ نواب معروف اور ذوق دونوں بھی شاہ نصیر ہی کے شاگرد تھے اور ان ہی کی طرز کو اپناتے تھے اور پسند کرتے تھے پھر نہیں معلوم کہ شوق کے کلام سے کان بدمزہ کیونکر ہو گئے، بالخصوص اس وقت جب کہ شوق کی مشق اتنی ہو چکی تھی کہ وہ استاد نصیر کی موجودگی میں مبتدیوں کو اصلاح بھی دیتے تھے اور دوسرے لوگ ان سے غزلیں لکھوا کر لے جاتے تھے، لالہ سری رام نے حافظ صاحب کے کلام میں بہت سے محاسن گنائے ہیں جو اس دور میں خصوصاً پسندیدہ تھے (خمخانۂ جاوید جلد ۵)

جیسا کہ مذکور ہوا ذوق سترہ سال کی عمر میں شاہ نصیر کے شاگرد ہو چکے تھے گویا شاہ صاحب سے تلمذ اختیار کئے ہوئے اور حافظ صاحب سے ترک تلمذ کئے ہوئے اس واقعہ کے وقت تک کم و بیش تین سال کا وقفہ ضرور گزر چکا تھا۔ اس طویل مدت کے بعد بھی حافظ صاحب کا غلط فہمی میں مبتلا رہنا کسی طرح قابل یقین نہیں بالخصوص اس لئے کہ دونوں کے استاد ایک ہی شخص یعنی شاہ صاحب تھے۔

حافظ صاحب کا انتقال [illegible] میں ہوا (خمخانۂ جاوید : ۵ | ۷۸) اور ذوق ۱۲۷۱ھ میں وفات پا چکے تھے، مولانا محمد حسین آزاد لکھتے ہیں کہ جب حافظ صاحب نکلتے تھے تو لوگ کہا کرتے تھے" وہ دیکھو استاد ذوق کے استاد جا رہے ہیں (آب حیات) اس سے صاف ظاہر ہے کہ بقول آزاد یہ مشہور حقیقت تھی کہ ذوق، حافظ صاحب سے اصلاح لیتے تھے اور ان کے شاگرد تھے لیکن ایسی مشہور حقیقت کا اظہار قدیم تذکرہ نویسوں نے کیوں نہ کیا، یہ خود ایک سربستہ راز ہے۔ خود آزاد کے بیان میں جو اسقام موجود ہیں ان کے پیش نظر یہ بات تحقیق طلب ہے اور تاوقتیکہ کوئی معتبر شہادت آزاد کی تائید میں نہ ملے یہ بیان قابل تسلیم نہیں معلوم ہوتا۔

میری زندگی کے دو موڑ

اور

لبعض وہ ہستیاں جنھوں نے مجھے بگاڑا یا بنایا — مجھے معلوم نہیں!

(ایک سوال کے جواب میں)

(نیاز فتحپوری)

بمبئی کے ایک صاحب جناب جنید نے مجھ سے سوال کیا تھا کہ " میں اپنی زندگی میں کن شخصیات و واقعات سے متاثر ہوا"۔ میں اپنے متعلق اس قسم کے سوالات پسند نہیں کرتا، کیونکہ ان کا تعلق " ذاتیات " سے ہے اور اپنی ذات کے متعلق کچھ کہنا یا سننا مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ تاہم ان کے بار بار اصرار پر جو کچھ میں نے لکھا تھا آئیے اسے آپ بھی سُن لیجئے۔ کسے خبر ہے کہ کل آپ اتنا بھی نہ سُن سکیں۔

شاعرانہ زبان میں، میری زندگی کی صحیح تقسیم اس کے سوا کچھ نہیں کہ:

خام بُدم، پختہ شدم، سوختم

لیکن اگر آپ نے ان تینوں ٹکڑوں کی تفصیل مجھ سے پوچھی تو پھر خاموشی کے سوا کوئی جواب نہ ہوگا۔

تا کجا خواہم فشرد ایں دامنِ نمناک را

بہرحال جناب جنید کے استفسار پر میں نے جو کچھ لکھا تھا (اور جسے وہ شائع بھی کرچکے ہیں) وہ کوئی مفصل جواب تو نہیں تھا، لیکن ایک حد تک آپ اس سے تفصیل کا بھی اندازہ کرسکتے ہیں۔

تو خود حدیثِ مفصل بخواں ازیں مجمل

گو اس کی صحت ہمیشہ مشکوک و مشتبہ رہے گی۔

نیاز

اس وقت میری عمر عیسوی سنہ کے لحاظ سے ۷۵ سال کی ہے، اور ہجری سنہ کے لحاظ سے ۷۷ سال یا اس سے کچھ زیادہ۔ میرا تاریخی نام لیاقت علی خاں ہے جس کے اعداد ۱۳۰۲ ہوتے ہیں اور میں اسی ہجری سنہ میں پیدا ہوا۔

مجھے اپنی زندگی کی سب سے پہلی بات جو یاد ہے وہ اس وقت کی ہے جب میری عمر صرف ۴ سال کی تھی۔ اور یہ میری علالت سے متعلق تھی۔ اس کے دوسرے سال میری بسم اللہ ہوئی۔ اور اس وقت سے لے کر اس وقت تک جو کچھ مجھ پر گزرا وہ سب یاد ہے۔ اس لئے اگر میں اپنے سوانح لکھنے بیٹھوں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تقریباً ۷۰ سال کی داستان آپ کے سامنے دہراؤں اور یہ فی الحال ممکن نہیں۔ اسلئے

اگر مجھ سے اپنی سوانح لکھنے کی درخواست کی جاتی تو میں یقیناً اُسے مسترد کردیتا، لیکن اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ میری علمی و ادبی زندگی کن کن ہستیوں سے متاثر ہوئی۔ اور اس تاثر کی نوعیت کیا تھی۔ اس طرح موضوع نسبتاً مختصر ہو جاتا ہے۔ اور میں اس پر لکھنے کی جرأت ایک حد تک کرسکتا ہوں، ایک حد تک میں نے اس لئے کہا کہ یہ داستان بھی اپنی جگہ بہت طویل ہے۔ لیکن چونکہ یہ ضروری نہیں، اس سلسلہ میں ان تمام ہستیوں کا ذکر کروں جو میری زندگی کے بنانے یا بگاڑنے کے ذمہ دار ہیں۔ بنا بریں میں ان میں سے صرف چند کے ذکر پر اکتفا کروں گا، جنھوں نے واقعی میری زندگی میں انقلاب پیدا کیا۔

قبل اس کے کہ میں اصل موضوع پر آؤں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ میں غیر معمولی قبل از وقت پختہ ہو جانے والی، فطرت لے کر آیا تھا۔ اور اس میں شک نہیں کہ میرے ذہنی انقلاب کا ایک بڑا سبب یہی میری فطرت تھی۔

عمر کے اس حصہ میں جبکہ عام طور پر بچے صرف کھیلتے کودتے ہیں، میں تعلیم کے ان مناظر سے گزر رہا تھا جو عموماً سن بلوغ میں طلبہ کے سامنے آتی ہیں۔ میں اس کی تفصیل میں جانا مناسب نہیں سمجھتا۔ مختصر یوں سمجھ لیجئے کہ ۱۸۹۳ء میں جب میری عمر سات سال کی تھی، سکندر نامہ اور کیمیائے سعادت پڑھتا تھا (گلستاں، بوستاں والی منزل اس سے قبل ہی گزر چکی تھی) اس کا اظہار اس لئے کیا کہ آپ کو میری (PRECOCITY) کا بھی اندازہ ہو سکے۔ اور اس کے ساتھ اس امر کا بھی کہ میری یہی فطری خصوصیت تھی جس نے آگے چل کر مجھے قدامت پرستی کا (خواہ وہ مذہب سے متعلق ہو یا کسی اور ذہنی رجعت پسندی سے) مخالف بنا دیا۔ لیکن آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ باوجود اس ذہنی خشونت کے میرا (جمالیاتی) ذوق بھی مجھے اپنے والد سے ورثہ میں ملا تھا۔ اچھی صورت اور اچھی آواز میری کمزوری تھی، جو ہمیشہ میرے ساتھ رہی۔ اس نے میری زندگی کو رنگینی بھی بخشی اور داغدار بھی کیا۔ میری راہ میں کانٹے بھی بچھائے اور پھول بھی برسائے۔ لیکن اس وقت میں اپنی زندگی کے اس پہلو کا ذکر نہیں کروں گا، گو میری ادبی زندگی کا انقلاب زیادہ تر انھیں دو کمزوریوں کا مرہون منت ہے۔

میں اپنی ابتدائی تعلیم کی تفصیل بھی یہاں نہیں کروں گا، کیونکہ وہ موضوع زیر بحث سے خارج ہے۔ آپ لوگ سمجھ لیجئے کہ میری عمر کا بارھواں سال ہے اور میں اپنے وطن (فتحپور) کے مدرسۂ اسلامی میں تعلیم کی غرض سے آجاتا ہوں۔ یہ مدرسہ عربی کا تھا جسے مولانا سید ظہور الاسلام نے قایم کیا تھا، جہاں صرف درس نظامی کی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔ ان کے ایک خواجہ تاش مولانا نور محمد صاحب بھی تھے اور انھیں کو مولانا ظہور الاسلام نے اس مدرسہ کا نگراں و مختار کل بنا دیا تھا۔

یہ پنجاب کے کسی مقام (شاید قصور) کے رہنے والے تھے اور اپنے قد و قامت، شکل و صورت اور ذہنیت کے لحاظ سے یکسر پنجابی تھے، اس میں شک نہیں یہ بڑے متقی انسان تھے (اگر انسان کا کام صرف عبادت و ریاضت کا ہے) اور اس کا قلب کی نرمی اور جذبۂ لطف و محبت سے کوئی تعلق نہیں، لیکن مزاجاً بہت درشت طبیعت تقشف و عبوس!

ان کی فطرت نے مدرسۂ اسلامیہ میں بالکل خانقاہی رنگ پیدا کر رکھی تھی، برخلاف اس کے مولانا ظہور الاسلام بڑے رقیق القلب انسان تھے، وہ فارسی کا بھی بڑا اچھا ذوق رکھتے تھے اور ان کے اسی ادبی رجحان نے ان میں زاہدانہ احتساب اور عابدانہ دار و گیر کے بجائے بہت نرمی اور عفو و درگزر کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔

مولانا نور محمد صاحب انگریزی تعلیم کے سخت مخالف تھے، اور مولانا ظہور الاسلام صاحب موافق، اور اس ذہنی اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ مدرسۂ اسلامیہ میں عرصہ تک انگریزی تعلیم کا خاطر خواہ انتظام نہ ہوسکا۔

اتفاق سے اس زمانہ میں مولانا نور محمد صاحب حج کو چلے گئے، اور ان کی اس غیر حاضری سے فایدہ اُٹھا کر مولانا ظہور الاسلام نے دفعتاً انٹرنس تک کے درجے کھول دئے۔ مولانا نور محمد صاحب کی سخت و کرخت ذہنیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جب وہ حج سے واپس آئے اور انھوں نے یہ دیکھا کہ مدرسہ کی تو بالکل کایا پلٹ گئی ہے، ٹاٹ اور بوسیدہ دری کے بجائے کرسی اور بنچوں نے جگہ لے لی ہے

تو ان کی برہمی کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے ان تمام چیزوں کو اٹھا اٹھا کر پھینکنا شروع کیا اور وہ اسے برداشت نہ کر سکے کہ جہاں صرف یزداں کی حکومت تھی وہاں اہرمن کا عمل و دخل کیسا؟

یہ وقت بڑا نازک تھا۔ اور مولانا ظہور الاسلام، مولانا نور محمد صاحب کی اس ذہنیت سے بڑے آزردہ تھے، انھوں نے نہایت متانت و خوش اسلوبی سے یہ سب کچھ جھیلا۔ اور مدرسہ کی عربی شاخ کو علٰحدہ کر کے مولانا نور محمد صاحب کو اس کا مالک و مختار بنا دیا اور انگریزی تعلیم کا انتظام خود اپنے ہاتھ میں لے لیا۔

میں نے اپنی عربی تعلیم کا بڑا حصہ اس دو عملی میں بسر کیا اور میری ذہنیت پر اس کا بڑا اثر پڑا۔ میں ایک ہی وقت میں مولانا نور محمد صاحب سے عربی بھی پڑھتا تھا اور انگریزی شاخ میں انگریزی بھی، اور دو مختلف کیفیات لے کر گھر لوٹتا تھا۔

مولانا نور محمد صاحب عربی کے عالم تھے، لیکن محض صرف و نحو، فقہ و حدیث کی حد تک۔ ان کو منطق و فلسفہ کا ذوق کم تھا اور ادبیت کا تو کوسوں پتہ نہ تھا۔ عربی و فارسی ادب تو کیا وہ اردو ادب سے بھی بالکل اجنبی تھے، وہ عالم ضرور تھے، لیکن ان کا علم حاضر نہ تھا اور جب کبھی وہ کوئی کتاب پڑھاتے تھے تو ہمیشہ شروح و حواشی سے مدد لیتے تھے اور کوئی بے ساختہ تقریر کسی علمی موضوع پر نہ کر سکتے تھے۔ لیکن اس پر سختی کا یہ عالم تھا کہ طلبہ کو سخت جسمانی ضرر پہونچانے سے بھی ان کو دریغ نہ تھا۔ یہ میں نسبتاً زیادہ تفصیل سے اس لئے لکھ رہا ہوں کہ میری ذہنیت میں مذہب و مذہبیت سے انحراف کی جو کیفیت پیدا ہوئی اس کی ذمہ داری ایک حد تک اس ماحول پر بھی تھی۔ میں مولانا کا بہت ادب کرتا تھا (اور ادب نہ کرتا تو کیا کرتا) مگر مولانا کی طرف سے محبت کبھی کسی طالب علم کے دل میں پیدا نہ ہوئی۔ وہ اس رمز سے واقف ہی نہ تھے کہ:

درسِ ادب اگر بود زمزمۂ محبتے
جمعہ بہ مکتب آورد طفلِ گریز پائے را

میں نے ہمیشہ یہی سمجھا کہ مولانا کی اس سخت گیری اور طبعی کرختگی کا سبب محض ان کا مذہبی تقشف تھا اور میں اس کمسنی میں بھی بارہا سوچا کرتا تھا کہ اگر عبادت اور مذہبی تعلیم کا صحیح نتیجہ یہی ہے تو مذہب و مذہبیت کوئی معقول بات نہیں۔ دوسری چیز جس نے مجھے مذہبیت کی طرف سے بد دل کیا، اسی مدرسہ کا حافظ خانہ تھا۔ یہ بڑا قدیم ادارہ تھا جس میں طلبہ کو قرآن حفظ کرایا جاتا تھا حافظ قادر بخش جو اپنی خشونت میں مولانا نور محمد صاحب سے کم نہ تھے، اس ادارہ کے تنہا ذمہ دار تھے اور یہ جس بے دردی سے قرآن حفظ کراتے تھے اس کے خیال سے میرے جسم کے رونگٹے اب بھی کھڑے ہو جاتے ہیں۔ شکر ہے کہ حفظ قرآن کے باب میں میرے والد کا مسلک کچھ اور تھا اور وہ اس کے سخت مخالف تھے کہ بچوں کو ابتدا ہی سے کسی غیر زبان کی تعلیم میں لگایا جائے۔

اس لئے خدا کا شکر ہے کہ حافظ خانہ سے جو واقعی "عذاب خانہ" تھا مجھے واسطہ نہیں پڑا۔ لیکن یہاں جو عذاب بچوں پر نازل ہوتا تھا اس سے میں کیا، شہر کا ہر شخص واقف تھا۔ صبح سے دوپہر حافظ خانہ کی چیخ پکار، حافظ قادر بخش کی ستم رانیاں اور بچوں کی آہ و بکا ہر وقت کانوں میں آتی رہتی تھی۔ بچوں کے جسم بید کی ضرب سے لہو لہان اور دیواروں سے ٹکرا ٹکرا کر ان کے سروں کو زخمی کرنا اس ظالم و بے رحم حافظ کا دستور تھا۔ مجھے اس سے سخت تکلیف پہونچتی تھی۔ کبھی کبھی میں والد سے کہا کرتا تھا کہ اگر قرآن کا حفظ کرانا اس حد تک ضروری ہے کہ بچے کا جسم و دماغ دونوں کو مجروح و بیکار کر دیا جائے تو قرآن سے انکار ہی بہتر ہے۔

لیکن میرا ماحول سب کا سب ایسا تھا کہ وہ ان باتوں کو محسوس ہی نہ کرتا تھا اور وہ سمجھتا تھا کہ حفظ قرآن اتنے بڑے ثواب کا کام ہے کہ اگر اس سلسلہ میں انسان اپنے توازن دماغ کو بھی کھو بیٹھے تو اسے انعام آخرت کی توقع پر برداشت کرنا چاہئے۔

بہرحال مدرسۂ اسلامیہ میں مولانا نور محمد صاحب کی سخت گیری اور حد سے زیادہ تقشف اور حافظ خانہ کے وجود نے جو بالکل ایک مذبح کی حیثیت رکھتا تھا، میرے اندر مذہب کی طرف سے ایک خاص کیفیت احتراز پیدا کر دی تھی، اور میں سوچا کرتا تھا کہ اگر اسلام

یہی ذہنیت پیدا کرتا ہے تو یہ کوئی معقول مذہب نہیں۔

میں نماز کا پابند تھا مگر اتنا زیادہ نہیں۔ تاہم یہ مجھے خوب یاد ہے کہ جب مولانا نور محمد صاحب نماز پڑھاتے تھے تو میرا جی بالکل نہ لگتا تھا کیونکہ وہ بدآواز اور بدلہجہ شخص تھے، وہ قرآن کی آیتوں کو پڑھتے نہیں تھے، ذبح کرتے تھے، برخلاف اس کے جب کبھی مولانا ظہور الاسلام کی اقتدا میں نماز پڑھنے کا موقع ملتا تو ذہن پر ایک خاص کیفیت طاری ہوتی۔ ان کے لہجے کی نرمی و رقت اور اس کے لحن کا میرے دل پر بہت اثر پڑتا۔

جس وقت تک میں نے مولانا سے صرف و نحو، منطق و فقہ کی تعلیم حاصل کی اس کا ذکر فضول ہے کیونکہ درس نظامی کی کتابیں ان علوم و فنون پر چند مسلمہ قواعد و اصول پر لکھی گئی ہیں۔ اور ان کو پڑھنا محض پڑھ لینا یا یاد کرنا تھا۔ لیکن جب معانی و بیان اور عقاید و حدیث کی کتابیں سامنے آئیں تو میں نے محسوس کیا کہ مولانا اس میدان کے مرد نہ تھے۔ مختصر المعانی کا درس شروع ہوا تو بالکل میکانکی قسم کا، کیونکہ وہ ادیب نہ تھے۔ عقاید و احادیث کی کتابوں میں بھی مجھے اکثر سوال کرنے کی ضرورت ہوتی تھی۔ لیکن اکثر سوال تو میں خوف کی وجہ سے نہ کر سکتا تھا اور اگر کبھی اس کی جرأت کی تو اس کا تشفی بخش جواب نہ پایا۔ ایک بار ”شرح عقاید نفسی“ کے درس میں ”لا یجوز اللعن علی الیزید“ کا مسئلہ سامنے آیا۔ میں نے سوال کیا اس مسئلہ کا تعلق عقاید سے کیا ہے۔ کیونکہ عقاید کا اطلاق صرف ان باتوں پر ہو سکتا ہے جن پر مذہب کا انحصار ہے اور یزید کے برا یا اچھا کہنے کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی شخص یزید کو برا یا اچھا سمجھے تو کیا وہ اسلام سے خارج سمجھا جائے گا۔

واضح رہے کہ اس وقت میری عمر ۱۳ سال سے زیادہ نہ تھی اور میرے ساتھی طلبہ سب مجھ سے عمر میں بہت بڑے تھے (جن میں سے ایک مولانا حسرت موہانی کے بڑے بھائی روح الحسن بھی تھے) لیکن ان میں سے کوئی اس کے لئے آمادہ نہ تھا کہ وہ میری ہاں میں ہاں ملائے۔ شاید اس لئے کہ وہ واقعی لعن یزید کے مسئلہ کو اس قدر اہم سمجھتے تھے یا یہ کہ مولانا کا رعب ان کو لب کشائی کی اجازت نہ دے سکتا تھا۔ میں اس قسم کی علمی بحث کے لئے بدنام تھا اور باوجود مولانا کی خشونت و برہمی کے مجھ سے رہا نہ جاتا تھا اور میں مشکل ہی سے کسی ایسی بات کو تسلیم کرتا تھا جو میری سمجھ میں نہ آئے۔ میری اس گفتگو پر مولانا کوئی تشفی بخش جواب نہ دے سکے، انھوں نے اصولاً یہ تو تسلیم کر لیا کہ لعن یزید کا مسئلہ اتنا اہم نہیں کہ اس پر کفر و اسلام کی بنیاد قایم ہو، لیکن اس کے ساتھ انھوں نے اس کی اہمیت پر کافی زور دیا اور اس کا سبب وہ اس کے سوا کچھ نہ بتا سکے کہ یہ مسئلہ چونکہ مفہوم ”معصیت“ سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس کا ذکر ضروری تھا اس کے بعد میں نے پھر اصل مسئلہ کو لیا کہ ”لعن یزید“ کیوں جایز نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا کہ ممکن ہے خدا نے یزید کی غلطی یا معصیت کو معاف کر دیا ہو۔ اور اس امکان کی بنا پر لعن یزید ایک ایسے شخص پر لعنت بھیجنا جس کی برائی یا معصیت کوشی کا ہمیں کوئی یقین نہیں۔

میں نے پھر دریافت کیا کہ لعن کا صحیح مفہوم کیا ہے۔ اس سوال پر مولانا کی خشونت بڑھ گئی۔ فرمانے لگے کہ لعن بھیجنے سے مراد ایک شخص کو برا سمجھ کر اس کے حق میں بددعا کرنا ہے۔ میں نے کہا پھر یزید کیا معنے، ہر اس شخص کی لعنت کا سوال سامنے آتا ہے جس کو ہم برا سمجھیں، یہاں تک کہ خود یزید پر لعنت بھیجنے والا بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اگر خدا یزید کو معاف کر سکتا ہے تو وہ یزید کو برا کہنے والے کو بھی معاف کر سکتا ہے۔ علاوہ اس کے میں سمجھتا ہوں کہ لعن کا تعلق در اصل ہماری ذاتی رائے اور تحقیق سے ہے اور یہ نتیجہ ہے ایک ایسے احتساب کا جو ہمیں ایک رائے قایم کرنے اور اس رائے کے اظہار کی بھی اجازت دیتا ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ایک شخص جو یزید کے کردار کو قابل مذمت قرار دیتا ہے اسے ظاہر نہ کرے خاص کر ایسی صورت میں جبکہ یہ مسئلہ ایک حیثیت سے قومی، سیاسی، اجتماعی و ملکی اہمیت بھی رکھتا ہے۔

میرے ساتھ درس میں اور بھی متعدد طلبہ تھے جو عمر میں سب کے سب مجھ سے بڑے تھے اور بعض تو میرے والد کی عمر کے تھے۔

مثلاً عزیز الحسن غوری جو وہیں فتحپور میں ڈپٹی کلکٹر تھے، شاعر بھی تھے اور مجذوب تخلص کرتے تھے۔ لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں کوئی ایسا نہ تھا جو میری ہاں میں ہاں ملاتا۔ یہ سب کے سب بڑی سخت رجعت پسندانہ و مقلدانہ ذہنیت رکھتے تھے۔ اور وہ مذہبی کتابیں اس لئے نہ پڑھتے تھے کہ انھیں سمجھیں بلکہ صرف اس لئے کہ انھیں پڑھیں اور اس یقین کے ساتھ کہ ان میں جو کچھ لکھا ہے وہ وحی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں چون وچرا کی گنجایش نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ میں اپنی جماعت میں نکو بن کر رہ گیا اور مجھے دیکھتے ہی مولانا کی پیشانی پر شکنیں آجاتی تھیں۔

اس سلسلہ میں ایک بڑا پُرلطف واقعہ پیش آیا۔ ایک دن مولانا نے میرے والد سے شکایت کی کہ آپ کا لڑکا بڑا حجتی ہے اور کوئی بات آسانی سے اس کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اس سے اور طلبہ کا بھی حرج ہوتا ہے۔ میرے والد نے اس کی تفصیل دریافت کی تو مولانا نے یہی لعن یزید والی بحث پیش کر دی۔

میرے والد پُرانے زمانہ کے سخت قسم کے پٹھان تھے۔ وہی سپاہیانہ وضع وصورت اور وہی لب ولہجہ، مذہباً وہ حنفی تھے لیکن علی وحسین کے باب میں ان کا مسلک ایک حد تک تفضیلیہ تھا، اور مذہب کا تاریخی مطالعہ ان کا بہت وسیع تھا۔ مولانا سے یہ قصہ سنتے ہی، ان کی تیوریاں چڑھ گئیں وہ بڑے صاف گو انسان تھے، یہ سن کر بولے کہ مولانا یہ بتائیے کہ لعن یزید اگر ناجایز ہے تو یزید کو بُرا کہنے والا کسی گناہ صغیرہ کا مرتکب ہوگا یا گناہ کبیرہ کا۔ اور اگر لعن یزید "گناہ صغیرہ" ہے تو عقاید کی کتاب میں صرف ایک اسی گناہ صغیرہ کا ذکر کیوں اس قدر اہتمام سے کیا گیا ہے اور دوسرے ہزاروں معاصی کے صغیرہ کو چھوڑ دیا گیا، لیکن اگر گناہ کبیرہ ہے تو دوسرے معاصی کبیرہ کی طرح اس کی کوئی حد یا سزا کیوں نہ مقرر کی گئی۔ مولانا معاف فرمائیے، آپ لوگ صرف درس نظامی کے مدرس ہیں اور اسی کے معلم، آپ کا علم صرف چند مخصوص درسی کتابوں تک محدود ہے۔ نہ آپ لوگوں نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے اور نہ فلسفۂ تاریخ کا، آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ تاریخ اسلام کا سب سے بڑا اہم واقعہ قتل عثمانؓ تھا۔ اور یہ اتنا بڑا فتنہ تھا جس نے نہ صرف مسلمانوں میں تفرقہ پیدا کر دی بلکہ تاریخ اسلام کے ساتھ ساتھ نفسِ اسلام وعقاید اسلامی پر بھی بڑا خراب اثر ڈالا۔ اور اسلام نام رہ گیا صرف ان سیاسی عقاید کی تبلیغ کا جو علویین اور امویین کی طرف سے پھیلائے جا رہے تھے۔ ایک طرف علی اور ان کی اولاد پر لعنت بھیجنا مذہب کا ضروری جزو قرار پایا اور دوسری طرف امیر معاویہ اور ان کے اخلاف کو بُرا کہنا مذہبی فریضہ بن گیا۔ اسلام کی سادگی ختم ہو گئی اور ملک کی سیاسی مصلحت وضرورت اس پر غالب آگئی۔ ہر فریق کی موافقت میں حدیثیں گڑھی جانے لگیں۔ مسایل فقہ وضع ہونے لگے، تاریخیں مسخ کی گئیں۔ یہاں تک کہ صحیح اسلام گم ہو گیا۔ اور دنیا اس کی مسخ شدہ صورت ہی کو اصل مذہب سمجھنے لگی۔ آپ کو خبر نہیں کہ شرح عقاید نسفی، امویین کے عہد کی کتاب ہے، جو علویین کے شدید دشمن تھے اور اسی لئے لعن یزید کے مسئلہ کو اس قدر اہتمام کے ساتھ اس میں بیان کیا گیا ہے ورنہ در اصل "حسین و یزید" کا معاملہ محض ایک تاریخی چیز ہے جس سے عقاید کو کوئی واسطہ نہیں اور محض ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے اس پر غور کرنا چاہئے۔ پھر اگر کوئی شخص واقعاتی حیثیت یا یزید کے کردار کے لحاظ سے اس مسئلہ پر غور کر کے اس نتیجہ پر پہونچے کہ یزید نے جو حسین کے ساتھ کیا وہ حد درجہ وحشیانہ تھا اور وہ اس کا اظہار کرے تو کیوں اسے ناجایز قرار دیا جائے۔ لفظ لعن یا لعنت کا استعمال تو اس باب میں صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس میں مذہبی اہمیت پیدا ہو جائے۔ ورنہ یزید کو بُرا سمجھنے اور کہنے کا تعلق صرف تاریخی استنتاج سے ہے اور اس سے کسی کو باز نہیں رکھا جا سکتا۔ اگر میرے لڑکے نے آپ سے اس مسئلہ میں کوئی مخالفانہ گفتگو کی ہے تو اس کو اس گفتگو کا حق پہونچتا ہے۔ صرف ونحو یا ادب کا درس تو خیر، مقررہ قواعد واصول کا پابند ہے اور ریاضی کی طرح انھیں ماننا ہی ہے۔ لیکن فقہ وحدیث کے درس میں آپ اُسے مجبور نہیں کر سکتے کہ وہ اپنی عقل سے کام نہ لے۔ میں اس کا قایل نہیں کہ خدا کے پاس جتنی عقل تھی وہ سب اسلاف میں تقسیم ہو چکی۔ اور اب وہ انسان کو صرف گدھا پیدا کرتا ہے۔ بلکہ عقل کا دروازہ اب پہلے سے کہیں زیادہ کھل گیا ہے اور مہربانی فرما کر اس دروازے کو میرے لڑکے پر بند نہ کیجئے۔ میں نے آپ کے پاس اُسے صرف

اس لئے بھیجا ہے کہ آپ سے وہ کچھ سمجھ حاصل کر سکے، نہ یہ کہ اس کے پاس جو تھوڑی بہت سمجھ موجود ہے وہ بھی اس سے چھین لیں۔

رہا اصل مسئلہ یزید کے لعن وطعن کا سو مولانا آپ فی عقاید نسفی جو چاہے کہیے، لیکن میں یزید کو بُرا کہتا ہوں اور اس کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں، بلکہ ان کو بھی بُرا سمجھتا ہوں جو اس کے بُرا کہنے کو بُرا سمجھتے ہیں۔

میرے والد بڑے خوش بیان اور بیباک مقرر تھے۔ بڑے بڑے مولوی مذہبی مباحث میں ان کے سامنے سپر ڈال دیتے تھے۔ ہمارے مولانا تو خیر صرف مدرس ہی تھے وہ کہاں ان کے سامنے ٹھہر سکتے تھے۔

یہ واقعہ میری زندگی کا نہایت اہم واقعہ ہے۔ کیونکہ اس سے مجھ میں مذہبی تحقیق کا ایک نیا رجحان پیدا ہو گیا اور صحیح اسلام کو سمجھنے کا شوق میرے اندر بہت بڑھ گیا۔

میں مدرسۂ اسلامیہ میں عربی کا درس نظامی حاصل کر رہا تھا اور گھر پر والد سے فارسی پڑھتا تھا۔ چنانچہ جس زمانہ کا یہ واقعہ ہے فارسی میں رسایل طغرا بھی پڑھ رہا تھا (جس میں مولانا حسرت موہانی بھی میرے ہمدرس تھے) اور عربی میں درس نظامی کا بڑا حصہ ختم کر کے اس حد تک پہونچ گیا تھا جب صرف ونحو اور منطق کی ضروری تعلیم کے بعد فقہ میں کنز الدقائق، شرح ہدایہ کی، عقاید میں شرح نسفی کی، بیان وبلاغت میں مختصر المعانی کی تعلیم شروع ہوتی ہے۔

گھر پر میرے اوقات فرصت میں دو خاص مشغلے تھے، ایک فارسی دواوین کا مطالعہ جن میں بیدل اور غالب سے مجھے خاص شغف تھا۔

میرے والد فارسی کے بڑے مشہور شاعر وانشا پرداز تھے۔ غزل سے انھیں بہت کم دلچسپی تھی، صرف قصاید لکھتے تھے اور وہ بھی نعت ومنقبت میں۔ صہبائی کے شاگرد تھے اور غالب کی فارسیت کے شیدائی۔ اس وقت فارسی تعلیم کا رواج کافی تھا، اور صبح کو میرا مکان ایک اچھا خاصا درسگاہ ہو جاتا تھا۔ جہاں زیادہ تر پختہ عمر کے لوگ میرے والد سے فارسی پڑھنے آجاتے تھے۔ وہ فارسی کی ابتدائی کتابیں نہیں پڑھاتے تھے۔ بلکہ ان کی تعلیم شروع ہوتی تھی مینا بازار، پنج رقعہ، رسایل طغرا، شبنم شاداب، بیدل، سکندر نامہ، شاہنامہ اور دفاتر ابوالفضل سے۔

میرا دوسرا مشغلہ غیر مذہبی کتابوں کا مطالعہ تھا۔ جن میں تصوف کی بعض کتابوں سے مجھے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس زمانہ میں ابن عربی کی فصوص الحکم کا ترجمہ میں نے شروع کر دیا۔ اور جب مولانا نور محمد صاحب سے میں نے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے مجھے اس سے باز رکھنے کی کوشش کی کیونکہ وہ نہایت سخت وہابی قسم کے مسلمان تھے اور ابن عربی کے فلسفۂ تصوف کو جو ماورائے مذہب کچھ اور چیز ہے، وہ کبھی پسند نہ کرتے تھے۔

اس زمانہ میں مجھے شعر کہنے کا بھی شوق پیدا ہو گیا تھا۔ فارسی میں کبھی کبھی، اور اردو میں اکثر۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مولانا حسرت موہانی فتحپور میں زیر تعلیم تھے اور ایک خاص حلقہ میں ان کی غزلوں کو بہت پسند کیا جاتا تھا۔ میں بھی اُن کے رنگ تغزل سے کافی متاثر تھا۔ لیکن شعر کہتا تھا غالب کے دقیق رنگ میں جس میں فارسیت زیادہ ہوتی تھی۔ حسن وعشق کی باتوں کا صرف کتابی علم تھا اور ان کے اظہار کا بھی سلیقہ نہ تھا۔ بعد کو میری شاعری کا یہ رنگ بدلا، یہاں تک کہ میر دل ودماغ پر چھا گیا۔ اس رنگ میں کہہ تو نہ سکتا تھا، لیکن سرّسی پر دُھنتا تھا۔ چونکہ حسرت سے روز ملنا ہوتا تھا، ان کی شاعری سے بھی کافی متاثر تھا اور غالباً اس لئے کہ ان کی فارسی ترکیبیں مجھے پسند تھیں، اور پسند کا یہ حال تھا کہ جب تک کسی شعر میں کچھ فارسیت نہ پائی جائے، مجھے تسکین ہوتی تھی۔ یہ نتیجہ تھا ابتدائی کلاسیکل فارسی تعلیم کا، اور اس فارسی ماحول کا جس میں میری تربیت ہوئی۔ میرے والد ہمیشہ اہل علم کو فارسی ہی میں خط لکھتے تھے۔ اور طبقۂ علماء میں صرف مولانا محمد علی بہاری (جو کانپور میں مستقل قیام پذیر تھے اور ناظم دار العلوم ندوہ تھے) ایک ایسے مولوی تھے جو فارسی کا اچھا ذوق رکھتے تھے اور خود بھی میرے والد سے فارسی ہی میں مراسلت کرتے تھے۔ اس مراسلت

کی ترتیب و تدوین میرے ہی سپرد تھی۔

اس بیان سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ فارسی ادب کا ذوق مجھ میں بہت کم سنی سے پیدا ہوگیا تھا اور اس کے ساتھ اُردو ادب کا بھی، لیکن اس کی ابتدا نثر سے نہیں بلکہ شاعری سے ہوئی۔ اور جب میں مدرسہ اسلامیہ میں درس نظامی کے لئے بھیجا گیا تو میرا شعور کافی پختہ ہوچکا تھا اور اسی لئے میں اپنے اساتذہ سے بعض دینی مسایل میں جن کو میرا ذہن قبول نہ کرتا تھا حجت کر بیٹھتا تھا۔

شکر ہے کہ حدیث کا درس ابھی شروع نہ ہوا تھا۔ لیکن جب اس کا درس شروع ہوا تو ایک بڑا ہنگامہ اپنے ساتھ لایا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اتفاق سے اسی زمانہ میں مولانا نور محمد صاحب حج کو تشریف لے گئے اور ان کی جگہ مولانا محمد حسین خاں مقرر کئے گئے۔ یہ دیوبند کے فارغ التحصیل عالم تھے۔ نازک نقشے کے نہایت گورے چٹے، پستہ قد منحنی انسان حد درجہ مغلوب الغضب اور خشک و عبوس۔ اُن کے دیکھتے ہی مجھے آتش کا یہ مصرع یاد آگیا:

اس بلائے جاں سے آتش دیکھئے کیونکر بنے

انھوں نے آتے ہی سب سے زیادہ زور حدیث پر دیا کیونکہ دیوبند والے علوم دینیہ میں حدیث ہی کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اسی میں وہ زیادہ درک رکھنے کے مدعی ہیں۔ میں نے اس وقت تک حدیث کی کوئی کتاب شروع نہ کی تھی۔ اس لئے جب مشکوٰۃ کا درس شروع ہوا تو میری آنکھوں سے پردہ سا اُٹھ گیا۔ میں نے پہلی مرتبہ یہ محسوس کیا کہ اسلام میں طامات و خرافیات کا عنصر کہاں سے آیا۔

میں نے پہلے ہی دن یہ سمجھ لیا تھا کہ ان نئے مولانا سے میری نہیں بن سکتی۔ مولانا نور محمد صاحب تو خیر کسی وقت مسکرا بھی پڑتے تھے، لیکن ان حضرت کی سرکہ پیشانی اس وقت کبھی دور نہ ہوتی تھی جب وہ خدا کے سامنے نماز میں مصروف ہوتے تھے اور درس و تدریس کے وقت تو وہ بالکل خدائے قہار نظر آتے تھے۔

تقرر کے بعد ایک ہفتہ تک، تو اُن کی تعلیم کا معمول وہی رہا جو اس سے قبل تھا۔ لیکن اس کے بعد انھوں نے اپنے اوقات اور کتابوں میں کچھ ردو بدل کیا۔ فقہ تو نہیں لیکن منطق، فلسفہ، معانی و ادب کی کتابوں کا درس کم کردیا اور درس حدیث کی ابتدا کی جو اسوقت نہ ہوئی تھی۔ آخر کار ایک دن اعلان کردیا کہ کل سے مشکوٰۃ شریف کا درس شروع ہوگا، سو ہوگیا۔

اس سے قبل فقہی کتابوں کے درس کے سلسلہ میں احادیث کے حوالے تو بارہا نگاہ سے گزر چکے تھے لیکن فن کی حیثیت سے کتب احادیث کے مطالعہ کا اس سے قبل کوئی موقعہ نہ ملا تھا۔ میرا معمول تھا کہ ہر کتاب کے درس سے پہلے خود گھر میں اس کا غایر مطالعہ کرتا تھا، اور شبہات میرے ذہن میں پیدا ہوتے تھے، یا جن مضمونوں کو میں سمجھ نہ سکتا تھا ان کو کاغذ پر نوٹ کرلیتا تھا اور دوسرے دن درس کے وقت میں معلم و مدرس کے سامنے اپنی الجھنیں پیش کردیا کرتا تھا۔ چنانچہ جس دن مشکوٰۃ کا درس ہونے والا تھا اس سے قبل کی رات میں اس ضخیم کتاب کو میں نے اپنے سامنے رکھا اور غور کرنے لگا کہ اگر ہر حدیث سے راویوں کے سلسلہ کو اُڑا دیا جائے اور صرف "قال رسول اللہ" سے ابتدا کی جائے تو کتاب بھی مختصر ہوسکتی ہے۔ اور یہ "عن فلاں، عن فلاں" کے پڑھنے میں جو وقت ضایع ہوتا ہے وہ بھی بچ جائے۔ میں نے دوسرے دن صبح اپنے ساتھیوں سے ذکر کیا کہ آج مولانا سے ذرا یہ بات تو دریافت کرو۔ لیکن کوئی میرا ساتھ دینے پر آمادہ نہ ہوا۔ آخر کار جب درس کا وقت آیا تو میں نے مولانا سے نہایت ادب کے ساتھ عرض کیا کہ "حدیث کے تقدس کا پورا احترام رکھتے ہوئے مجھے ایک بات دریافت کرنا ہے، اگر اجازت ہو تو عرض کروں"۔ نہایت خشونت کے ساتھ بولے "کیا کہنا چاہتے ہو کہو"۔ میں نے کہا "کتب احادیث میں جتنی حدیثیں ہیں ان کی تعلیم اس مفروضہ پر منحصر ہے کہ وہ سب صحیح ہیں"۔ مولانا فوراً بھڑک گئے اور نہایت تیز اور بلند آواز سے فرمایا:۔ "مفروضہ! مفروضہ کیسا؟ جو حدیثیں کتاب میں درج ہیں وہ سب صحیح ہیں، اس میں فرض کرنے کا کیا سوال؟" میں نے کہا "معافی چاہتا ہوں، مفروضہ کہنے سے میرا مطلب بھی یہی تھا کہ جب یہ تمام احادیث صحیح ہیں تو پھر راویوں کے نام کیوں ان میں درج ہیں۔ کہیں کہیں

اصل حدیث تو صرف چند الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن راویوں کی فہرست کئی کئی سطر تک چلی جاتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو وقت اور کاغذ دونوں کی کافی بچت ہو سکتی ہے۔" اس کے جواب میں انھوں نے دانت پیس کر کہا کہ "احمق، راویوں کے نام اس لئے ظاہر کئے جاتے ہیں کہ ان پر حدیث کی صحت کا انحصار ہے۔ اگر راوی ثقہ و معتبر نہیں ہیں تو حدیث کو بھی معتبر نہ سمجھا جائے گا۔"

میں نے عرض کیا "یہ بالکل درست ہے اور یقیناً جامعین حدیث نے راویوں کی چھان بین کرنے کے بعد ہی صحیح احادیث کو یکجا کیا ہوگا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہم کو اس فہرست رواۃ سے کیا فائدہ پہونچ سکتا ہے۔ جبکہ ہم کو خود ان راویوں کا حال معلوم نہیں"

مولانا نے فرمایا "راویوں کا حال معلوم کرنے کی ہم کو ضرورت بھی کیا ہے۔ جبکہ حدیثوں کی کتابوں میں صرف وہی احادیث درج ہیں جن کے راوی سب کے سب ثقہ ہیں۔"

میں نے کہا "اس صورت میں "علم الرجال" ہمارے لئے بالکل بیکار ہے کیونکہ ہم کو خود اپنی رائے قایم کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔"

مولانا اس حجت کو زیادہ برداشت نہ کرسکے اور انتہائی غیظ کے عالم میں کتاب بند کرکے مجھے حکم دیا کہ "درجے سے نکل جاؤ" اسی کے ساتھ ساتھ اپنا ڈنڈا بھی اٹھایا اور اگر میں فوراً اٹھ کر چلا نہ جاتا تو وہ یقیناً میرا سر زخمی کر دیتے۔

اس کے بعد میں کئی دن تک مدرسہ نہ گیا۔ لیکن ایک دن پھر میرے والد پہونچا گئے اور میں درس مشکوٰۃ میں شریک ہوگیا چونکہ میں سمجھ چکا تھا کہ مولانا محض لکیر کے فقیر ہیں اور ان کا مذہبی تقشف کسی طرح عقلی حجت کو برداشت نہیں کرسکتا۔ اس لئے طوعاً و کرہاً میں اس درس میں شریک تو رہا لیکن کوئی سوال ان سے نہیں کیا۔ اس حال میں کئی دن گزر گئے اور کوئی صورت ہنگامہ کی پیدا نہیں ہوئی۔

ایک دن دوران درس میں ایک حدیث آئی جس میں رسول اللہ سے کسی نے دریافت کیا کہ دنیا میں سردی و گرمی کیوں ہوتی ہے اور اس کا جواب رسول اللہ نے یہ دیا کہ "آسمان میں ایک اژدہا ہے جب وہ اپنی سانس دنیا کی طرف چھوڑتا ہے تو گرمی ہوجاتی ہے اور جب سانس کھینچتا ہے تو سردی ہوجاتی ہے۔"

حدیث پڑھتے ہی باوجود انتہائی ضبط کے بے اختیار میرے منہ سے نکل گیا کہ "غلط"۔ یہ سنتے ہی مولانا کا یہ حال ہوا جیسے کوہ آتش فشاں پھٹ پڑا ہو، اور بولے کہ "بدتمیز، تو رسول اللہ کو غلط کہتا ہے۔"

میں نے عرض کیا کہ "میں رسول اللہ کو غلط نہیں کہتا۔ بلکہ اس حدیث کو غلط کہتا ہوں، کیونکہ رسول اللہ کبھی ایسی خلاف عقل و حقیقت بات نہیں کہہ سکتے۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا نے اپنا ڈنڈا اٹھایا اور میں اٹھ کر بھاگا۔ مولانا نے کچھ دور میرا تعاقب بھی کیا، لیکن میں ہاتھ نہ آیا۔ اور اس طرح ہمیشہ کے لئے میرا پیچھا ان سے چھوٹ گیا۔

اتفاق سے اسی زمانے میں میرے والد بسلسلۂ رخصت لکھنؤ جا رہے تھے اور وہ مجھے اپنے ساتھ لکھنؤ لے گئے۔ فتحپور سے لکھنؤ منتقل ہونے کے بعد بھی میرے مذہبی ماحول میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوئی اور کافی عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ لیکن اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ میرا تجربہ مولویوں کے باب میں تلخ سے تلخ تر ہوتا گیا۔ اور میں نے سمجھ لیا کہ اس طبقہ کی طرف میں کبھی مائل نہیں ہوسکتا۔ ان کی رعونت، ان کا تقشف، ان کا فرعونی انداز گفتگو، ان کا یہ عقیدہ کہ مذہب کو عقل سے کوئی لگاؤ نہیں اور ان کا یہ پندار کہ وہ عام سطح سے بہت بلند ہیں اور ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ انھیں دیکھتے ہی سربسجود ہو جائے مجھے ان سے متنفر کرتا جا رہا تھا اور میں بار بار یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا تھا کہ اگر یہ واقعی محض مذہبی تعلیم کا نتیجہ ہے تو مذہب سے زیادہ نامعقول چیز دنیا میں کوئی نہیں ہوسکتی اور اس سلسلہ میں مجھے مذاہب کے تقابلی مطالعہ کا شوق پیدا ہوا۔

میں نے مذاہب کا مطالعہ صرف اس نقطۂ نگاہ سے شروع کیا کہ اخلاق کی عملی تعلیم کے لحاظ سے کس کا کیا درجہ ہے۔ اور اس نے مجھے مولویوں سے اور زیادہ متنفر کر دیا۔ کیونکہ جس حد تک تعلیم و اخلاق کا تعلق ہے میں نے ان میں کوئی بات ایسی نہیں پائی جسے بعید ترین تاویل کے بعد بھی میں اسلام اور بانیِ اسلام کی بلند تعلیم اخلاق سے منسوب کیا جا سکے۔

میں جس وقت ان کے بطون کا تصور کرتا ہوں تو وہ مجھے بالکل سیاہ پتھر کی طرح نظر آتا ہے۔ جس میں اگر کوئی چنگاری تھی بھی تو وہ لطف و محبت کی نہ تھی بلکہ خشونت و رعونت کی تھی۔ دنائت و نفس پروری کی تھی۔ اور میں ایسا محسوس کرتا تھا کہ اس کی روح بالکل اجاڑ گھر ہے اور اس کا دل بالکل ویران۔ وہ قدرت اور مظاہر قدرت سے صرف اس حد تک دلچسپی لے سکتا ہے جس حد تک اسکی حرص و آز پوری ہو سکتی ہے۔ اور خالص روحانی لطف اور جمالیاتی تسکینِ ذوق کے لحاظ سے اس کی ہستی بالکل "وادی غیر ذی زرع" کی حیثیت رکھتی ہے۔

ہاں اس سلسلہ میں مجھے بعض ایسے مولویوں سے بھی واسطہ پڑا جن سے مجھے نفرت کی جگہ الفت پیدا ہوئی۔ لیکن یہ وہی تھے جو مولوی کم اور صوفی زیادہ تھے۔ ان میں رامپور کے مولانا وزیر محمد خاں کو میں نے سب سے بلند پایا۔ یہ بڑے فلسفی و منطقی تھے۔ اور مولانا عبدالحق خیر آبادی کے ارشد تلامذہ میں سے، لیکن درس و تدریس کی دنیا سے ہٹ کر وہ بڑے پیارے عادات و خصایل کے انسان تھے۔ ان کا علم بڑا حاضر تھا، وہ نہایت اچھے مقرر تھے اور وہ طلبہ کو ہر مسئلہ میں مطمئن کر دینے کی پوری کوشش کرتے تھے، لیکن ان کے شاگردوں میں صرف میں ہی ایک ایسا تھا جو آخیر وقت تک ان سے حجّت کرتا رہتا تھا اور ایسے مسایل میں جن کا تعلق عقل یا سائنس سے ہے وہ مشکل ہی سے مجھے مطمئن کر سکتے تھے۔ چنانچہ ہدیہ سعیدیہ کے درس میں جب "ابطال حرکتِ زمین" کا مسئلہ سامنے آیا، تو بحث زیادہ ناگوار حد تک پہونچ گئی۔ لیکن یہ ناگواری صرف درس کی حد تک محدود رہی۔ اس کے بعد وہ پھر سراپا لطف و محبّت تھے اور میں یکسر انقیاد و اطاعت۔ میں نے علماء میں ان سے زیادہ محبوب انسان کوئی نہیں دیکھا اور اس کا سبب صرف یہ تھا کہ وہ بڑے صوفی منش انسان تھے، اور سماع کے وقت ان پر جو کیفیت طاری ہوتی تھی وہ بڑی دلچسپ، موثر اور پُرخلوص ہوتی تھی۔

اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل سے احتراز کرتا ہوں کیونکہ یہ بڑی طویل داستان ہے۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا میں مولویوں کے بتائے ہوئے اسلام سے متنفر ہوتا گیا۔ اور میرا یہ جذبہ نگار کے اجرا کے بعد اس حد تک شدید ہو گیا کہ آخر کار میں نے اس جماعت کے خلاف ایک محاذ قایم کر دیا اور ان کے عقاید اور ان کے اخلاق پر نکتہ چینی شروع کر دی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارے ملک کے مولوی میرے دشمن ہو گئے۔ اور مختلف مقامات سے میرے خلاف توہین مذہب کے مقدمات دائر کرنے کی تدبیریں شروع ہو گئیں۔

تقسیم ہند کے بعد جب مولویوں کا زور کم ہوا تو میرے خلاف ہنگامہ دار و گیر کی نوعیت بدل گئی۔ لیکن یہ فضا اب تک قایم ہے کہ مجھ ملحد و کافر کا ذکر جب کبھی ان کی محفل میں آجاتا ہے تو ان کی پیشانیوں پر اب بھی بل پڑ جاتے ہیں۔

مختصر یہ کہ اپنی زندگی میں سب سے زیادہ اثر میں نے جس کا لیا وہ مولویوں کی جماعت تھی۔ لیکن یہ اثر بالکل منفی قسم کا تھا۔ یعنی میں ان سے متاثر تو ہوا، لیکن یہ تاثر ایک نوع کا انکاری تاثر تھا۔ اور اس لحاظ سے میں ان کا شکر گزار ہوں کہ اگر ان سے مجھے واسطہ نہ پڑتا تو نہ میں اپنے مذہبی مطالعہ میں وسعت پیدا کر سکتا اور نہ مسایلِ مذہب میں صرفِ عقل کا سلیقہ مجھ میں پیدا ہوتا۔

اب میں اپنی زندگی کے اس پہلو کو لیتا ہوں جس کا تعلق شعر و ادب سے ہے اور اس کے بھی دو حصّے ہیں، ایک کا تعلق دیبوں اور شاعروں سے ہے اور دوسرے کا عورت اور محض عورت سے، لیکن وہ کم اور یہ زیادہ۔

شعروسخن سے دلچسپی اور عورت کی طرف میرا انجذاب، ان دونوں کی ابتدا اگر ایک ساتھ نہیں ہوئی تو بھی ان دونوں میں اتنا کم فصل ہے کہ میں اس کی حد بندی مشکل ہی سے کرسکتا ہوں۔

شعروسخن کا ذوق بارہ تیرہ سال کی عمر ہی میں مجھ میں پیدا ہوگیا تھا اور میں فتحپور کے مشاعروں میں شریک ہوکر غزلیں بھی سنایا کرتا تھا۔ ہر چند ان غزلوں میں عورت یا محبوب کا ذکر محض روایتی حیثیت رکھتا تھا اور میں اس جنسی جذبہ سے آشنا نہ تھا۔ لیکن اس کے بعد ہی جب میں لکھنؤ پہونچا تو دفعتہً یہ جذبہ بھی میرے اندر نشو و نما پانے لگا اور جب میرے شباب کا پہلا چاند یہاں طلوع ہوا تو عورت ہی میرے آغوشِ تصور میں تھی۔

دفعتاً فضائے مذہب و مولویت سے ہٹ کر عشق و محبت یا بالفاظِ دیگر جنسی رجحان و ہیجان کی دنیا میں آجانا میری زندگی کا ایک ایسا واقعہ ہے جس کا ذکر کئے بغیر آگے گزر جانا اچھا نہیں معلوم ہوتا۔

جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں ذہنی حیثیت سے میں (PRECOCIOVS) کیفیت لے کر پیدا ہوا تھا۔ لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ اعصابی حیثیت سے بھی میں کچھ ایسا ہی تھا، جس کا علم مجھے فتحپور میں تو نہ ہوسکا، لیکن لکھنؤ آنے کے بعد اس نے پے در پے شہابِ ثاقب کی صورت اختیار کرلی جس کا ذمہ دار بڑی حد تک اپنے والد کو بھی سمجھتا ہوں۔

میرے والد عجیب و غریب اصول کے انسان تھے۔ اور بچوں کی تربیت کے باب میں وہ اس قدر وسیع الخیال تھے کہ موجودہ عہدِ ترقی میں بھی اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

میں نے اپنے والد کا عہدِ شباب نہیں دیکھا، لیکن جو کچھ میں نے سنا اس سے مجھے اس بات کا علم ہوگیا تھا کہ انھوں نے اپنی جوانی بالکل اسی فضا میں گزاری تھی جس کا اصطلاحی نام بعد کو "شامِ اودھ" قرار پایا۔ اور اپنے ذوقِ شباب کی تسکین میں انھوں نے وہ سب کچھ کیا جو ایک رنگین مزاج، دولت مند انسان لکھنؤ کی نشہ بخش اور عشق خیز سرزمین میں کرسکتا تھا۔

پھر یہ بھی بالکل اتفاقی بات ہے کہ میرے عہدِ شباب کی وہ جھرجھری جو عورت کے جسم سے مس ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے، اس سے پہلے میرے جسم میں کبھی نہیں پیدا ہوئی۔

یہ زمانہ ہر حیثیت سے لکھنؤ کا عہدِ زوال تھا۔ جانِ عالم کے بعد کا وہ زمانہ بھی جسے "کزیں خاک مردمی خیزد" کہہ سکتے تھے، گزر گیا تھا، لیکن

ابھی باقی تھی کچھ کچھ دھوپ دیوارِ گلستاں پر

اور یہاں کی گلیوں میں اب بھی خاک چھاننے کو جی چاہتا ہے۔

میرے والد محکمۂ پولیس سے وابستہ تھے۔ پہلے حسن گنج تھانہ کے انچارج تھے، اور پھر کوتوالی کے تھانہ میں آگئے جو چوک کے سرے پر واقع تھا۔ لکھنؤ کا وہی چوک جس کا ذکر رجب علی بیگ سرور نے کیا تھا اور پھر اس کے بعد سرشار نے۔ میں اب بھی پڑھ رہا تھا۔ فرنگی محل میں مولانا شاہ عبدالنعیم صاحب اپنی زندگی کی آخری سانسوں سے گزر رہے تھے اور فرنگی محل کے پل پر مولانا عین القضاۃ کا بالاخانہ طلبۂ حدیث کا مرکز تھا جس میں میں بھی شریک ہوتا تھا، لیکن نہایت خاموشی کے ساتھ۔ اس لئے نہیں کہ میں حدیثوں پر ایمان لے آیا تھا، بلکہ محض اس لئے کہ ہیں جانا تھا، شام کو جامۂ احرام کے یہ دھبے مجھے کہاں دھونا ہیں اور یہ وہ چیز ہے جس کا تصور قرآن و حدیث کیا خدا کو بھی [illegible]۔

جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، تربیتِ اخلاق کے باب میں میرے والد کا نظریہ بڑا عجیب و غریب تھا۔ وہ جنسی داعیات کو دبانے کے قابل نہ تھے، بلکہ ان کی تسکین ہی کو ذہنی و جسمانی نشو و نما کا صحیح ذریعہ قرار دیتے تھے۔ اس لئے جب میں اپنی عمر کے ان حدود میں آگیا، جہاں ان کو اپنے نظریے کا عملی تجربہ کرنا تھا، تو انھوں نے مجھے بالکل آزاد چھوڑ دیا۔ لیکن آپ کے لئے اس امر کا تصور بھی مشکل ہوگا کہ

اب سے ۶۰ سال قبل لکھنؤ کیا چیز تھا اور اس میں کسی نوجوان کا آزاد چھوڑ دیا جانا کیا معنی رکھ سکتا تھا۔

لکھنؤ کا وہ حصہ جسے صحیح معنی میں لکھنؤ کہتے ہیں بڑا رومان آفریں حصہ تھا اور ان تمام رومانی تجربات کا مرکز چوک تھا، جہاں شام ہوتے ہی رنگینی، تعطر اور حسن و غنا کا ایک طوفان برپا ہو جاتا تھا، جس میں جینے سے زیادہ مرجانے کو جی چاہتا تھا۔

پھر اس دورِ آزادی میں میں نے وہاں کیا کیا دیکھا، کن کن گلیوں کی خاک چھانی، کن کن دیواروں کے سائے میں اور کن کن راہ گزاروں کی خاک پر میں نے اپنے لمحاتِ شباب صرف کئے یہ بڑی طویل داستان ہے، لیکن میرے اس عہدِ آشفتہ سری کا وہ حصہ جو میری جولانگاہ شباب کو ایک خاص حد تک کھینچ لایا اس کا اجمالی ذکر ضروری ہے۔

اس وقت لکھنؤ کی بلند معاشرت کا ضروری جزو یہ بھی تھا کہ امرازادے محافل رقص و غنا میں آزادی سے شریک ہوں اور بعض مخصوص ڈیرہ دار طوائفوں کی صحبت میں لکھنوی علم مجلس حاصل کریں۔ ان گھرانوں میں اس وقت چودھرائن کا گھرانا خاص امتیاز رکھتا تھا۔ چودھرائن کا مکان اسی جگہ تھا جہاں اب "حنا بلڈنگ" ہے اور یہ مکان تہذیب و شائستگی کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔

شام کو چودھرائن کا مکان بالکل دربار نظر آتا تھا جس میں شہر کے اکثر خوش ذوق لوگ شریک ہوتے تھے اور اس محفل میں چودھرائن کی حیثیت ایک معلم کی سی ہوتی تھی۔ جس کی گفتگو اور انداز نشست و برخاست سے لوگ صحیح لکھنوی تہذیب سیکھتے تھے۔ اس محفل میں شعر خوانی، داستان گوئی، لطائف و ظرائف، ضلع جگت، رقص و سرود سب ہی کچھ ہوتا تھا اور جب لوگ یہاں سے لوٹتے تھے تو موسیقی کا صحیح ذوق، زبان کا صحیح استعمال، گفتگو کا خاص انداز، لب و لہجہ کی شیرینی، نشست و برخاست کا انداز اور رفدا جانے کن کن باتوں کا درس لے کر لوٹتے تھے اور اس عہد زوال میں بھی لکھنؤ کی تہذیب و شائستگی اس گھرانے سے بڑی حد تک قائم تھی۔ پھر اس سلسلہ میں یہاں عشق و محبت کی بھی بہت سی داستانیں منتی رہتی تھیں۔

میرے والد نے بھی مجھے اس دربار میں بھیجنا شروع کیا اور یہیں سے میرے شباب کا وہ دور شروع ہوا جسے میں اپنے ادبی دور کا بھی آغاز کہہ سکتا ہوں۔

چودھرائن کے گھر جا کر میں کیا محسوس کرتا تھا، یہاں کے ہنگامہ حسن و شباب میں مجھ پر کیا گزر جاتی تھی، میرے جسم کی رگیں وہاں کس طرح ٹوٹتی اور جڑتی رہتی تھیں، میرے شب و روز کس طرح بسر ہوتے تھے، میرے جذبات کے ہیجان کا کیا عالم تھا اور کس طرح مجھے صبر و ضبط کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کا بیان بڑی تفصیل کا محتاج ہے۔ اس عہد وارفتگی کا میری ادبی زندگی پر جتنا گہرا اثر پڑا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اول اول جب میں غزل کہتا تھا تو اس میں لایعنی تکلفات کے سوا کچھ نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب رنگِ تغزل کچھ اور تھا۔ چنانچہ جب میں اس دیارِ حسن و عشق سے جدا ہونے لگا تو میں نے اپنے اس عہدِ رومان کی یاد میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر دورِ خوشگام سے متعلق تھا اور دوسرا دورِ ناکام سے جسے ہم "زہرِ عشق" والی فضا کہہ سکتے ہیں:

پہلا دور :- آپ تھیں، میں تھا، شب ماہ تھی، تنہائی تھی
ہائے وہ وقت کہ دشوار تھا جینا مجھ کو

دوسرا دور :- اُف رے مجبوریٔ الفت، یہ خبر کس کو تھی
تم کو چاہوں گا تو جینا بھی پڑے گا مجھ کو

میرا لکھنؤ چھوڑنا، ٹھیک اس وقت ہوا جبکہ میں شباب کے جرعۂ اولیں سے بھی خاطر خواہ آسودہ نہ ہو سکا تھا اور یہاں کی فضائے حسن و عشق میرا دامن چھوڑنے پر کسی طرح راضی نہ تھی۔ میری زندگی کا یہ پہلا سانحہ تھا جسے میں کبھی فراموش نہیں کر سکتا کیونکہ جو زخم میں نے یہاں کھائے تھے وہ مندمل ہونے پر بھی عرصہ تک رستے رہے اور اپنی آیندہ زندگی میں جب کبھی ان زخموں

کے چھیڑنے کی فرصت مجھے ملی، میں نے کبھی تامل نہیں کیا۔ ذہنی و عملی دونوں حیثیتوں سے۔ گویا یوں سمجھئے کہ فکرِ فضول بھی جاری رہی اور اسی کے ساتھ جرأت رندانہ بھی۔ گو اب ان میں صرف ایک چیز باقی رہ گئی ہے اور دوسری کا صرف ماتم گسار ہوں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلۂ بیان میں، میں اصل موضوع سے ہٹتا جا رہا ہوں، لیکن مجبوری یہ ہے کہ میرے ذہنی انقلاب اور ادبی رجحانات کا تعلق زیادہ تر "مولوی" اور "عورت" ہی سے ہے۔ اس لئے مولوی کے ذکر کی تلخی کے بعد "عورت" کا ذکر آگیا ہے تو جی چاہتا ہے کہ اس سلسلہ میں وہ سب کچھ کہہ جاؤں جس کے اظہار کا موقع شاید مجھے پھر نہ مل سکے۔ لیکن میں ایسا نہیں کروں گا۔ کیونکہ اس کا تعلق دراصل میرے سوانح حیات سے ہے۔ جن کی تفصیل کا موقع نہیں۔ لیکن چند خاص واقعات جنھوں نے واقعی میری ادبی زندگی کو بہت متاثر کیا۔ اس وقت یاد آگئے ہیں اور ان کا سرسری ذکر بغیر کسی تاریخی تسلسل کے غالباً ناموزوں نہ ہوگا۔

اپنی آوارہ گردی کے زمانہ میں ایک بار میں بیتا اور چ گڑھ گیا اور یہاں ایک سال رہنا پڑا، یہ سال میری زندگی کا عجیب و غریب سال تھا۔ اس کا اندازہ آپ ایک خط سے کر سکتے ہیں جو میں نے اپنے ایک عزیز دوست کو لکھا تھا:۔

"حزیں کو بنارس میں ہر "برہمن بچہ" لچھمن و رام نظر آتا تھا، یہاں قدم قدم پر سیتا و رادھا کا سامنا ہے اور اس خصوصیت کے ساتھ کہ

بے پردگی دیوانۂ طرحِ انقلاب افگندنش

راجپوتوں کی لڑکیاں ہیں، بلند بالا، صحیح و توانا، تیوریاں چڑھی ہوئی، گردنیں تنی ہوئی۔ آنکھوں میں تیر، مانگوں میں عبیر، ابروؤں میں خنجر، بالوں میں عنبر، ہاتھوں میں مہندی، ماتھے پر بندی، اب آپ سے کیا کہوں کیا چیز ہیں۔"

یہ تھا ایک عمومی تاثر یہاں کی فضا کا جس سے متاثر ہو کر میں نے چند نظمیں بھی لکھیں، لیکن ایک خاص واقعہ کی وجہ سے جسے یہاں کی نشہ بخش زندگی کا انتہائے عروج CLIMAX کہنا چاہئے، مجھے اس سرزمینِ حسن و شباب کو بھی چھوڑنا پڑا، اس کی ابتدا یوں ہوتی ہے:۔

"شام کا وقت ہے، ہلکی ہلکی خنک ہوا چل رہی ہے، محل کے پائیں باغ میں روشوں پر ٹہل رہا ہوں۔ مہاراج (سرنجور سنگھ) کی طلبی کا انتظار ہے کہ دفعتہً سامنے سے ایک مجسمۂ شباب و رعنائی نظر آتا ہے۔ ذی حیات، متحرک، نگراں، خنداں، ٹھیک اسی وقت چوبدار آتا ہے اور میں چلا جاتا ہوں، لیکن دو چیزیں دماغ سے محو نہیں ہوئیں ہلکے سانولے رنگ میں شفق کا انعکاس اور طاؤس کی سی مستی رفتار، یہ نقش بعد کو ابھرتا رہا، فتنۂ جنوں میں تبدیل ہوتا رہا اور پھر نامہ و پیام کی صورت اس نے اختیار کر لی۔

اُس کے چند دن بعد:۔

بسنت کی صبح ہے، دربار میں رسم گلباری کا اہتمام ہو رہا ہے۔ گلاب اور گیندے کے سرخ و زرد پھولوں سے آنچل معمور ہیں۔ آخرکار رسم گلباری شروع ہو جاتی ہے۔

یہ آخری ضرب تھی جس سے میں کیا کوئی جانبر نہ ہو سکتا تھا۔ کچھ دن بعد میں نے جب ایک عزیز دوست کو یہ سارا حال لکھا تو اس کے چند فقرے یہ بھی تھے:۔

"تم کبھی ملو گے تو دکھاؤں گا کہ پھول کی وہ پنکھڑی اب تک میرے پاس محفوظ ہے، جو میرے سینے تک پہونچکر ہمیشہ کے لئے ایک زخم چھوڑ گئی ہے:۔

کتاں ز خویش می شویم بہ مہتاب

رہا انجام و نتیجہ، سو اُس کے متعلق کیا لکھوں، غالب نے ایک جگہ بنارس کا حال لکھتے ہوئے وہاں کی "قیامت قامتاں" اور "مژگاں درازاں" کا ذکر اس طرح کیا ہے :۔

" زرنگیں جلوہ بغارتگر ہوش، بہار بستر و نوروز آغوش، سو اگر مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ تم رشک و حسد سے مر جاؤ گے تو میں اس شعر کا صرف دوسرا مصرع لکھ کر خط کو ختم کر دیتا"

میرے عشق و جنون کا یہ دور مختلف مقامات سے تعلق رکھتا ہے، جن میں لکھنؤ، الہ آباد، مسوری، سری نگر، بانسی، بھوپال، رامپور اور کلکتہ کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔

ان تمام مقامات میں، میں اور میرا ذوق ادب عورت سے کس کس طرح متاثر ہوا اور اس میں کیا تدریجی تبدیلیاں پیدا ہوئیں، بڑی طویل داستان ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص میرے افسانوں کے مجموعوں کا مطالعہ کرے تو اس کو کچھ اندازہ اس حقیقت کا ہو سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں اس سے زیادہ لکھنے کا موقع یوں بھی نہیں کہ اس کا تعلق میرے سوانح سے ہے اور وہ اسوقت زیر بحث نہیں۔

ابتدائے عمر و عنفوان شباب میں مجھے ادبی رسایل کے مطالعہ کا بڑا شوق تھا۔ اور ان سب میں مجھے مخزن سے زیادہ دلچسپی تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب سید سجاد حیدر یلدرم ترکی "انشاءِ عالیہ" کے تراجم پیش کر رہے تھے اور اس کا میرے ذوق پر بڑا گہرا اثر پڑ رہا تھا۔ یہاں تک کہ جب ان کا "خارستان" و "گلستان و شیرازہ" شایع ہوا تو میں نے متعدد ESSAYS اسی رنگ کے لکھے ۔ "ایک شاعر کا انجام، پارسی دوشیزہ، رقاصہ اور عورت اسی تاثر کا نتیجہ تھے۔

اتفاق سے اسی زمانہ میں (غالباً ۱۹۱۱ء) میرا اور سید سجاد حیدر کا اجتماع مسوری میں ہو گیا۔ وہ پولٹیکل ملازمت کے سلسلہ میں افغانستان کے ایک امیر زادہ کی نگرانی پر مامور تھے اور میں اسکنر اسٹیٹ سے وابستہ تھا۔

مسوری کے دورانِ قیام میں، میں ہر اتوار ان کے پاس صرف کرتا تھا اور سارا وقت ادبی گفتگو میں کٹ جاتا تھا۔ چند دن کے لئے قاری سرفراز حسین دہلوی (سیاح چین و جاپان) بھی یہاں آگئے تھے۔ اور وہ بھی اس صحبت میں شریک رہتے تھے۔ اسوقت تک یلدرم کی شادی نہ ہوئی تھی۔

ادبی منظومات میں سرور جہان آبادی کی نظمیں مجھے بہت پسند تھیں۔ لیکن اقبال کی نظمیں ایک عمیق شاعرانہ احساس میرے اندر پیدا کر رہی تھیں۔ اسی زمانہ میں مولانا ابوالکلام آزاد کا الہلال جاری ہوا اور اُس کی "انشاء عالیہ" نے مجھے بہت متاثر کیا۔ اسی زمانہ میں اقبال کا شکوہ شائع ہوا، جس نے مجھے یک لخت نظم نگاری کی طرف مایل کر دیا۔ اور میری پہلی نظم اسی نہج و اسلوب کی "شہر آشوب اسلام" کے عنوان سے الہلال میں شائع ہوئی۔

نظموں کے علاوہ میں نے نثر میں بھی سیاسی و قومی مضامین لکھنا شروع کئے جو زیادہ تر زمیندار میں شائع ہوتے تھے۔

اس وقت کے ادیبوں میں خان بہادر میر ناصر علی کا اسلوب تحریر بھی مجھے بہت پسند تھا لیکن میں اس کی تقلید نہ کر سکتا تھا ان کی تحریر اردو میں ESSAY WRITING کا بہترین نمونہ تھیں، لیکن [illegible] اس قسم کے مقالے میں [illegible] انگریزی کے مشہور ESSAYIST ولیم ہیزلٹ سے متاثر ہو کر لکھے۔ اسی کے ساتھ میں نے مختصر افسانے بھی شروع کئے اور یہ واقعہ ہے کہ میری افسانہ نگاری زیادہ تر یونان کے کشمیانی لٹریچر سے متاثر تھی، کیونکہ میں اپنے وہ تمام جذبات جو عورت سے متعلق تھے زیادہ دل کھول کر اس پردہ میں ظاہر کر سکتا تھا۔ اور یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اس میں غالب حصّہ ان جذبات کا تھا جو بڑی حد تک "ناکردہ گناہوں" کی حسرت سے تعلق رکھتے تھے۔

اسی زمانہ میں ٹیگور کی گیتانجلی انگریزی میں شایع ہوئی اور وہ مجھے اس قدر پسند آئی کہ میں نے فوراً اس کا ترجمہ "عرضِ نغمہ" کے نام سے شایع کردیا اور ٹیگور کے طرزِ تحریر تو نہیں لیکن اس کی معنویت سے ضرور میں نے اپنے بعض مضامین میں استفادہ کیا۔

میری ادبی زندگی کے آغاز کے کچھ دن بعد ہی میری صحافتی زندگی بھی شروع ہوگئی اور اس کا آغاز زمیندار لاہور کے ادارہ میں ہوا (۱۹۱۱ء) اس کے بعد یہ سلسلہ دہلی میں قائم ہوا (۱۹۱۶ء) اور اب تک اس کا سلسلہ جاری ہے۔ میری صحافتی زندگی پر مولانا آزاد اور مولانا ظفر علی خاں کا بہت زیادہ اثر تھا۔ مولانا وحید الدین سلیم پانی پتی کا انداز صحافت (گو میرا اور ان کا ساتھ ایک بار دفتر زمیندار میں ہوگیا تھا) میں نے بالکل قبول نہیں کیا۔ حالانکہ اپنی جگہ وہ ایک خاص وزن رکھتا تھا۔

اس کے بعد جب ۱۹۲۲ء میں نگار جاری ہوا تو ادب، سیاست، مذہب اور تنقید سب پر مجھے آزادی کے ساتھ لکھنے کا موقع مل گیا اور کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔

ادبیات اور صحافت کے سلسلہ میں مختصراً ان حضرات کا ذکر کرچکا ہوں، جن کی تحریروں نے مجھے متاثر کیا۔ رہ گئے میرے سیاسی عقاید سو اس باب میں، میں صرف اُن چند اکابر کانگریس کا شکرگزار ہوں جو ملک و قوم کی اجتماعیت کو رنگ و نسل کے امتیاز پر ترجیح دیتے تھے اور ان حضرات میں سب سے زیادہ میں مہاتما کے مشن سے متاثر ہوا ہوں۔

مذہب کے باب میں مولویوں کے خلاف ایک منفی قسم کا ردِ عمل جو میرے اندر اول اول پیدا ہوا تھا، "نگار" کے اجراء کے بعد اُس نے زیادہ شدت اختیار کرلی اور اس سلسلہ میں جو جو معرکہ آرائیاں ہوئیں، انھوں نے میری مذہبی آزادی کو اور زیادہ تقویت پہونچائی۔ یہاں تک کہ آج میں تمام علماء کے نزدیک نہایت نامعقول قسم کا مرتد و ملحد ہوں اور میں اپنے اسی الحاد کو عین ایمان سمجھتا ہوں۔

لسانیات

(اُردو کے بعض الفاظ کا فارسی ماخذ)

(نیاز فتحپوری)

"اُردو فارسی کا لسانی تعلق" بڑا دلچسپ موضوع گفتگو ہے، لیکن اس وقت کوئی تفصیلی بحث مقصود نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اُردو کے روزمرہ میں بعض الفاظ ایسے ہیں جو جوں کے توں فارسی سے لے لئے گئے ہیں اور بعض کو کچھ تصرف کے بعد لیا گیا ہے۔

فارسی اور سنسکرت دونوں آریائی زبانیں ہیں اور ان دونوں میں بہت سے الفاظ ایسے پائے جاتے ہیں، جن کا ماخذ ایک ہی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اُردو میں بھی جو فارسی و سنسکرت دونوں سے متاثر ہے، ضرور ایسے الفاظ شامل ہوں گے جنھیں ہم روز استعمال کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔

آج کی صحبت میں چند ایسے الفاظ پیش کئے جاتے ہیں۔

اتوجی —— اُردو میں آتو کہتے ہیں لڑکیاں پڑھانے والی استانی کو — بالکل یہی لفظ اسی معنی میں فارسی میں بھی ہیں۔

انکس —— نوکدار آہنی آلہ فیل بانوں کا — فارسی میں انکژہ کہتے ہیں۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔

ابرہ - استر —— رضائی میں اوپر کا کپڑا ابرہ اور نیچے کا استر کہلاتا ہے — فارسی میں بھی یہ دونوں لفظ اسی معنی میں مستعمل ہیں۔ علاوہ اس کے فارسی میں نیچے کو بھی استر کہتے ہیں۔ انگریزی میں upper اور under بھی بہت کچھ اس سے ملتے جلتے ہیں۔

اچار —— فارسی میں بھی اسے اچار اور آچار کہتے ہیں۔ کبھی کبھی درشت و ناہموار کو بھی اچار کہتے ہیں۔ اُردو میں اس سے بعض محاورے بھی بنے ہیں مثلاً۔ اچار کر دینا، اچار نکال دینا (سخت زدوکوب کرنا)

اڈا —— اُردو میں "چڑیوں کے بیٹھنے کی جگہ" کو کہتے ہیں اور مجازاً ہر وہ جگہ جہاں روز جا کر بیٹھا جائے۔ فارسی میں اسے اَدَہ کہتے ہیں۔

الاؤ —— گھاس پھونس وغیرہ کا ڈھیر جس میں آگ لگا دی جائے۔ فارسی میں اس [illegible] شعلہ اور بھڑکتی ہوئی آگ ہے۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔

[illegible]فتہ —— (دلیا - شہدہ)۔ فارسی میں [illegible]

اریب —— آڑا، ترچھا۔ فارسی میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ اُردو میں اس سے بعض محاورے بھی بن گئے

ہیں، جیسے اوربیب کی باتیں (بہ معنی مکروفریب)

باجی ——— (بڑی بہن - آپا) - فارسی میں اس کا مفہوم "پاکدامن عورت" ہے۔

باورچی ——— (خانساماں - کھانا پکانے والا) فارسی میں بھی اس کا مفہوم یہی ہے۔

بٹہ ——— (بڑا پتھر جس سے مسالہ اور دوائیں پیستے ہیں) فارسی میں بتہ کہتے ہیں - اُردو میں ت کو مشدد ٹ کردیا۔

برما ——— (سوراخ کرنے کا آلہ) - فارسی میں اسے برمہ اور برماہ کہتے ہیں۔

بُشرہ ——— (حُلیہ - قیافہ) - فارسی میں بُشرہ انسانی جلد یا پوست کو کہتے ہیں - اُردو میں اس کا مفہوم کچھ بدل گیا

بُورا ——— (باریک شکر) - فارسی میں بھی سفید شکر کو بورا کہتے ہیں۔

بیگار ——— (بے اُجرت دئے مُفت کام لینا) - فارسی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے - اُردو میں اس سے بعض محاورات بھی بن گئے ہیں - جیسے بیگار ٹالنا (بے توجہی سے کام کرنا)۔

پاجی ——— (شریر - مُفسد) فارسی کا لفظ ہے۔

پارک ——— (. Park) سبزہ زار - تفریح کی جگہ ——— فارسی میں چمن اور ہر بڑی عمارت کو کہتے ہیں۔

پارسا ——— (پرہیزگار) - فارسی لفظ [illegible] لیکن پارسہ فارسی میں گدائی کے معنی میں مستعمل ہے۔

پاسنگ ——— (ترازو کے دونوں پلڑے [illegible] کے لئے کوئی ہلکا سا وزن) - فارسی میں [illegible] اسے پاسنگ اور پاسنج کہتے ہیں

پالکی ——— (مشہور سواری) - فارسی [illegible] پالکی اس کجاوہ کو کہتے ہیں جو اونٹ پر باندھا جاتا ہے اور جس میں دو آدمی بیٹھتے ہیں۔

پالیز - فالیز ——— (خربزہ وغیرہ کی کاشت) - فارسی میں پالیز مطلق باغ کے معنی میں مستعمل ہے۔

پتریا ——— (رنڈی [illegible] رقاصہ) فارسی میں [illegible] اسے پاتر کہتے ہیں۔

پتیلی - پتیلا ——— (دیگچی - دیگچہ) فارسی میں اسے پاتیل اور پاتیلہ کہتے ہیں۔

پزاوہ ——— (اینٹ پکانے کا بھٹہ) - فارسی لفظ ہے۔

پہرہ ——— (حفاظت) - فارسی لفظ ہے۔

پینک - پینکی ——— (اونگھنا اور اونگھنے والا) - فارسی میں بھی پینک کا مفہوم اونگھنا ہے۔

تڑق جانا ——— (ٹوٹ جانا - تنگ ہو جانا) فارسی میں ترکیدن کا یہی مفہوم ہے۔

تغار ——— (ظرف یا کونڈا جس میں گارا بھر کر لے جاتے ہیں) - فارسی میں بھی اس کے یہی معنی ہیں - اُردو میں اس گڑھے کو بھی کہتے ہیں جہاں گارا بنایا جاتا ہے

توا ——— (جس پر روٹی پکاتے ہیں) - فارسی میں یہ لفظ تابہ ہے۔

جھاڑو ——— - فارسی میں اسے جاروب و جارو کہتے ہیں - اُردو میں یہ بہت سے محاوروں میں بھی مستعمل ہے، فارسی میں مختلف مصادر (کشیدن، زدن، دادن، [illegible]) کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔

جُراب ——— (موزہ) - فارسی میں جوراب کہتے ہیں۔

چھری ——— (نشتر [illegible]) [illegible] یہ لفظ فارسی لفظ چھرہ سے آیا ہے جس کے معنی بھی یہی ہیں۔

جُھل ——— [illegible] یہ لفظ بھی فارسی جُل سے لیا گیا ہے جس کے معنی پھٹے پرانے کپڑے کے ہیں - دونوں

[illegible]

جنجال ——— (جھگڑا۔ بکھیڑا) فارسی میں بھی یہ لفظ ہنگامہ اور شور و غوغا کے معنی میں آتا ہے، لیکن اس کا تلفظ انکے یہاں جَنجال ہے۔

جھک جھک۔ (واہی تباہی باتیں)۔ فارسی میں چق چق کے یہی معنی ہیں۔

چاق ——— (صحیح و تندرست، چالاک)۔ فارسی میں اس کے معنی "فربہ اور موٹے" کے ہیں۔

چخ ——— (لڑائی، جھگڑا)۔ فارسی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔

چربہ ——— (نقل۔ خاکہ) جیسے چربہ اُتارنا۔ فارسی میں اس باریک ورق کو کہتے ہیں جس پر نقل اُتاری جاتی ہے۔

چرکا ——— (زخم)۔ اُردو میں مختلف مصادر کے ساتھ مستعمل ہے جیسے چرکا دینا، چرکا کھانا، فارسی میں بھی چرک زخم کو کہتے ہیں۔

چکن ——— (سوئی کی کڑھائی اور اس کڑھائی کا کپڑا)۔ فارسی میں اس کا تلفظ چِکِن ہے، جس کے معنی کشیدہ کاری کے ہیں۔

چُلبلا ——— (بے چین، سوخ، چالاک)۔ فارسی میں بھی چُلبُلہ جلد باز کو کہتے ہیں۔

چندن ——— (صندل)۔ یہ لفظ فارسی کا ہے اور اسی معنی ہیں۔

چمچہ ——— فارسی میں بھی اسے چمچہ ہی کہتے ہیں۔

چوزہ ——— (مرغی کا بچہ)۔ فارسی میں جوجہ کہتے ہیں۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔

چوسنا ——— فارسی میں اسے چوسیدن کہتے ہیں۔

خرخشہ ——— (جھگڑا۔ پریشانی)۔ فارسی لفظ ہے لیکن اس کا تلفظ ان کے یہاں خَرخَشہ ہے

خورجی ——— (زنبیل۔ تھیلا)۔ فارسی میں خُرجین کہتے ہیں۔

دادا ——— (باپ کا باپ۔ بوڑھا ملازم)۔ فارسی میں بچوں کے خدمتی کو کہتے ہیں۔

دالان ——— فارسی لفظ ہے۔

دبنگ ——— (قوی، مضبوط [illegible])۔ فارسی [illegible] فطرت النساء کو کہتے ہیں۔

درزی ——— فارسی لفظ ہے۔ درزن البتہ سوزن کو کہتے ہیں۔

درشت۔ ڈرشٹ۔ (بُرا، بدذات، بیرحم)۔ فارسی میں بھی اس کے معنے بدخو اور زشت کے ہیں۔

دنگا ——— (فساد)۔ فارسی میں آدرنگ کہتے ہیں۔

دغدغہ ——— (اندیشہ۔ ڈر۔ دھڑکا)۔ فارسی لفظ ہے اسی مفہوم کا۔

دَن ——— (مکر و فریب)۔ فارسی میں بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں۔

دوغلا ——— (بدنسل۔ کمینہ)۔ فارسی میں دوغولہ توام بچوں کو کہتے ہیں۔

دہلیز ——— (ڈیوڑھی)۔ فارسی لفظ ہے۔

ساگ ترکی ——— (ترکاری)۔ فارسی میں بھی اس کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے۔

ریشم ——— فارسی میں ابریشم کہتے ہیں۔

کوزہ ——— (مٹی کا پیالہ)۔ فارسی میں بھی اس کے معنی یہی ہیں۔

سوزن ——— (آماس)۔ فارسی میں شوج، سوزش، سوجش اس کے ہم معنی ہیں۔

سینی —— (خوان) ۔ فارسی لفظ ہے ۔

غرّہ —— (غرور) ۔ فارسی لفظ ہے ۔

غلہ —— (وہ کوزہ جس میں پیسے جمع کئے جائیں) فارسی لفظ ہے ۔

فرفر —— (جلدی جلدی پڑھنا) فارسی لفظ ہے ۔

قورمہ —— فارسی میں قورمہ، بھونے ہوئے گوشت کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں ۔

کٹار —— (ایک قسم کا خنجر) ۔ فارسی میں اسے کتارہ کہتے ہیں ۔

کرتا —— فارسی میں یہ لفظ بمعنی مطلق پیراہن مستعمل ہے ۔

کشٹ —— (مشکل ۔ دشواری) فارسی میں "کشت" رگڑنا، پیسنا کے معنی میں مستعمل ہے ۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے ۔

کھنجڑی —— فقیروں کا ایک ساز ۔ فارسی خنجری کی بگڑی ہوئی صورت ہے ۔

کلیترا —— (یاوہ گوئی) ۔ فارسی میں بے معنی بات کو کہتے ہیں ۔

کلکل —— (بکواس، تکرار، جھگڑا) ۔ فارسی لفظ ہے، بمعنی یاوہ گوئی ۔

کوک —— (بلند آواز، بعض چڑیوں کی آواز) ۔ فارسی میں بلند آواز اور سازوں کے سُر ملانے کو کہتے ہیں ۔

کندہ —— (لکڑی کے موٹے تنہ کا ایک حصہ) ۔ یہ فارسی لفظ ہے ۔

کیس —— (بال) یہ فارسی کا گیس، گیسو ہے ۔

گارا —— فارسی میں آغال اور آغارہ کہتے ہیں ۔

گلاس —— فارسی میں گیلاس کہتے ہیں، بمعنی فنجان ۔

گنجلک —— (اُلجھن) ۔ فارسی میں کنجلک، شکن یا سلوٹ کو کہتے ہیں ۔

گونیا۔ گنیا —— (بڑھئی اور معماروں کا آلہ) ۔ فارسی لفظ ہے ۔

لٹو —— فارسی لاتو کی بگڑی ہوئی صورت ہے ۔

لچر —— (لغو۔ واہیات) ۔ فارسی لفظ ہے ۔

لُچا —— (بے حیا، بے شرم) ۔ فارسی میں لچن، برہنہ کو کہتے ہیں ۔

لقلق —— (لاغر انسان) ۔ فارسی میں اسے لخلخ کہتے ہیں ۔

لکاتہ —— (پاجی عورت) فارسی میں بھی اس لفظ کا یہی مفہوم ہے ۔

لُنجا —— (ہاتھ پاؤں سے معذور) ۔ فارسی میں لنج کہتے ہیں

لُترا —— (چغل خور) ۔ فارسی میں لوترا کہتے ہیں ۔

لیچڑ۔ لچر —— (بد معاملہ۔ مشکل سے کوئی چیز دینے والا) ۔ فارسی میں اسے لیچار کہتے ہیں ۔

لنگ —— (آلۂ تناسل) ۔ فارسی میں پورے نیچے کے دھڑ کو لنگ کہتے ہیں ۔

لَو —— (چراغ کی) ۔ فارسی میں لو شعلہ کو کہتے ہیں ۔

لنگی —— فارسی لُنگ

لنگوٹ —— فارسی لنگوتہ

مُچلکہ ——— (مجرم سے عہد و پیمان لینا) ۔ فارسی میں بھی مُچلکہ عہد و پیمان کو کہتے ہیں ۔

نابدان ——— (جہاں سے گندہ پانی نکلتا ہے) ۔ فارسی میں اسے ناودان اور آبدان کہتے ہیں ۔

نشٹ ——— (ہندی میں خراب کو کہتے ہیں) ۔ فارسی میں نشتت کا بھی یہی مفہوم ہے ۔

ورغلانا ——— فارسی برآغلیدن (برانگیختہ کرنا) سے لیا گیا ہے ۔

ہُڑدنگا۔ہُڑدنگاپن ۔ جھگڑا ۔ فساد کے معنے میں مستعمل ہے جو غالبًا فارسی کے ہُردنگ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی کو گھٹنے سے مارنا ۔

ہمیانی ——— (روپیہ رکھنے کی پیٹی) ۔ فارسی میں امیا ۔ امیان کہتے ہیں ۔

یخنی ——— (گوشت کا آبجوش یا گوشت) ۔ فارسی میں بھی یخنی پکے ہوئے گوشت کو کہتے ہیں ۔

باب الانتقاد

"رُوحانی دُنیا"

(نیاز فتحپوری)

نام ہے ۷۰ صفحات کے ایک مختصر سے رسالہ کا جسے پروفیسر سید عبدالماجد گیاوی نے اس دعوے کے ساتھ پیش کیا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ سے حیات بعد الموت اور روحوں کے جیتے جاگتے وجود کو ثابت کرسکتے ہیں۔

چونکہ مجھے اس موضوع سے دلچسپی ہے اس لئے میں نے خاص توجہ سے پڑھا اور اس توقع کے ساتھ کہ ممکن ہے میری وہ ذہنی اُلجھن جو وجود روح اور حیات بعد الموت کے باب میں عرصہ سے چلی آرہی ہے، اس کے مطالعہ سے دور ہوسکے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کتاب نے میری کوئی مدد نہیں کی، بلکہ مجھے حیرت بھی ہے کہ مولانا نے کیوں ایسے موضوع پر قلم اُٹھایا جس پر وہ عقلی نقطۂ نظر سے گفتگو کرنے کے لئے طیار نہ تھے۔

روح کیا ہے — روح کے متعلق مختلف مذاہب کے نظریات — روح کی حقیقت — روح اور اسلام — روح میں قوتِ احساس وادراک — روح کے احساس وشعور پر قرآن وحدیث سے استدلال — کیا سائنس یا مادیت و روحانیت کی مطابقت ممکن ہے — روح سے مراسلت ———— یہ ہیں وہ شاندار عنوانات اس کتاب کے جن پر مولانا موصوف نے صرف ۷۰ صفحات میں وہ سب کچھ کہہ ڈالنے کا دعویٰ کیا ہے جو ان کے نزدیک "براہین ساطعہ" کی حیثیت رکھتا ہے۔

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست !

اگر یہ کتاب صرف انھیں نفوس قدسیہ کے لئے لکھی جاتی جو روح کے وجود اور حیات بعد الموت کو پہلے ہی سے تسلیم کرتے چلے آرہے ہیں اور مذہب کے فیصلے کے سامنے وہ عقل و درایت سے کام لینے کے قابل نہیں تو مجھ کو کچھ کہنے کا موقع نہ تھا اور نہ میں غالباً اس کو پڑھتا، لیکن چونکہ مولانا نے عقل وسائنس سے بھی اپنے دعوے کو ثابت کرنے کا اعلان کیا ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ میں نقطۂ نظر سے اس کا مطالعہ کرتا اور میں نے کیا، لیکن افسوس ہے کہ "نتیجہ" جوے ز "ارزو" سے آگے نہ بڑھا۔

مولانا نے اس رسالہ کے ۴۰ صفحات تو قرآن وحدیث کے حوالجات سے بھر دئے ہیں، جن کا عقل وسائنس سے کوئی تعلق نہیں باقی ۳۰ صفحات جو عقل و دلایل وجود روح کے ثبوت میں پیش کئے ہیں، وہ اس درجہ طفلانہ و ملایانہ ہیں کہ ان کے مطالعہ کے بعد اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ:-

"کار خود کن مرد ایں رہبر ونئی"

کس قدر عجیب بات ہے کہ مولانا نے مغربی لٹریچر سے استفادہ بھی کیا تو ان کی کاوش وجستجو سر آلیور لاج وغیرہ سے آگے نہ بڑھی جو عرصہ ہوا تقویم پارینہ کی حیثیت اختیار کرچکے ہیں اور انھوں نے پلانچٹ یا عمل حاضرات وغیرہ کا ذکر کرکے تو اپنی کتاب کو اور

زیادہ سبک بنادیا۔

جیساکہ میں نے ابھی ظاہر کیاکہ اس کتاب کا نصف حصہ تو بالکل بے معنی سی چیز ہے، کیونکہ اس میں صرف مذہبی عقیدہ کو پیش کیا گیا ہے جو بجائے خود مابہ النزاع ہے۔ رہ گیا دوسرا نصف حصہ سو اس کی "بصیرتی" اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں سرے سے ان اعتراضات کو لیا ہی نہیں گیا، جو وجود روح اور حیات بعد الموت کے منکرین کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں مولانا کو چاہئے تھا کہ سب سے پہلے وہ یہ دیکھتے کہ منکرین روح و روحانیت کہتے کیا ہیں اور پھر اس پر نقد وجرح کرتے، لیکن انھوں نے اس کو بالکل نظرانداز کردیا اور یہ رسالہ محض "تقویت الایمان" ہوکر رہ گیا، جسے غالباً صرف مکتبہ دارالفکر دیوبند ہی شایع کرسکتا تھا۔

بقاء روح اور حیات بعد الموت مولانا کے نزدیک بہت معمولی باتیں ہیں اتنی معمولی کہ ان کے ماننے میں کسی کو تامل ہی نہ ہونا چاہئے، حالانکہ انھیں جاننا چاہئے کہ بقائے روح کو تسلیم کرکے کتنے جھگڑے وہ اپنے سر مول لے لیتے ہیں اور موت کے بعد ہی ایک لامتناہی سلسلہ "لایقینیات" کا شروع ہوجاتا ہے۔

منکر نکیر، عذاب قبر، عالم برزخ، میزان، حشر ونشر، عذاب وثواب، بہشت و دوزخ وغیرہ کہ ان سب کو بالکل مادی حیثیت سے اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا وہ سب اسی کرۂ ارض کی باتیں ہیں۔ غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس باب میں اپنے خیالات مولانا کو ذرا تفصیل کے ساتھ بتادوں اور پھر ان سے رشد وہدایت کی درخواست کروں۔

اس سلسلہ میں حدیثوں کا ذکر فضول ہے، کیونکہ ان کو دلیل میں پیش کرنا قطعاً "استدلال بالمجہول" ہے، رہا قرآن جس سے مولانا نے استشہاد کیا ہے، سو مجھے اس میں کبھی کہیں کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جس سے بقائے روح وغیرہ پر استدلال کیا جاسکے۔

نفس و روح قرآن میں نفس و روح دونوں لفظ آئے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ قرآنی مفہوم سے بحث کی جائے ان دونوں الفاظ کے لغوی معنی معلوم ہونا چاہئے۔

لفظ نفس عربی زبان میں مونث ومذکر دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ جب وہ مونث استعمال ہوتا ہے تو اکثر وبیشتر اس کے معنی روح یا جان کے ہوتے ہیں چنانچہ "خرجت نفسہ" روح یا جان نکلنے کے محل پر بولتے ہیں اور جب وہ مذکر استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد ذات یا شخص ہوتی ہے۔ نفس کے معنی مقصد و ارادہ کے بھی آتے ہیں۔ خون کے معنی میں بھی یہ لفظ مستعمل ہے اور جسم کے مفہوم میں بھی آتا ہے۔ اسی طرح عظمت، ہمت اور رائے کا مفہوم بھی اس لفظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ روح کے معنی عربی میں اس چیز یا کیفیت کے ہیں جس سے حیات قایم رہتی ہے اور وحی و الہام کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے یعنی لغوی لحاظ سے نفس کا لفظ زیادہ وسیع المعنی ہے جس میں روح کے معنی بھی شامل ہیں اور لفظ روح سے وہ تمام معنی ظاہر نہیں کئے جاتے جو نفس کے تحت ہم نے ابھی ظاہر کئے ہیں۔

لفظ نفس قرآن میں اب قرآن کو دیکھئے کہ اس میں یہ دونوں الفاظ کہاں اور کن معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ میں نے جہاں تک غور کیا ہے کلام مجید میں لفظ نفس (باوجود اس کے کہ وہ مونث استعمال ہوا ہے) ہر جگہ ذات ضمیر، چیز آصلی جوہر اور نوع کے معنی میں آیا ہے اور لفظ روح، الہام ووحی، فراست وذکاوت، قوت استیلا یا استعداد ترقی کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے یعنی قرآن میں کسی جگہ نہ لفظ نفس بول کر نہ لفظ روح کہکر وہ روح مراد لی گئی ہے جس کے متعلق بقا یا عدم بقا کا سوال پیدا ہوتا ہے گویا قرآن اس باب میں بالکل ساکت ہے اور اس نے اس روح سے مطلق بحث نہیں کی جو مابعد الطبیعیات سے متعلق ہے۔

سورۂ نسا میں ارشاد ہوتا ہے :۔ " خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا زوجہا " (پیدا کیا تم کو ایک نفس یعنی ایک نوع سے اور پھر اس سے جوڑے پیدا کئے) ۔ میرے نزدیک اس جگہ نفس واحدۃ سے مراد کوئی مخصوص ذات یا ہستی نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں نفس سے مراد کوئی خاص ذات مشخص ہستی ہوتی تو اس کا استعمال مذکر صورت میں ہوتا اور اس کی صفت واحدۃ کے بجائے واحد آتی ۔ وہ مفسرین جو اس سے مراد آدم و حوا لیتے ہیں، میرے نزدیک غلطی پر ہیں، کیونکہ کلام مجید نے آدم و حوا کی تمثیلی روایت کی بحیثیت واقعہ ہونے کے کہیں تصدیق نہیں کی بلکہ اس کو صرف استعارہ و تشبیہ کے مفہوم میں ظاہر کیا ہے ۔

سورۂ الفجر میں ارشاد ہوتا ہے :۔ " یا ایہا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ " (اے نفس مطمئن اپنے رب کی طرف مایل ہو اس حال میں کہ تو اس سے اور وہ تجھ سے خوش ہے) ۔ اس جگہ نفس کے معنی ضمیر (CONSCIENCE) کے لئے ہیں نہ کہ روح کے جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے ۔ سیاق و سباق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جو میں نے بیان کیا کیونکہ اس صورت میں بدکاروں اور نیکوکاروں کے انجام سے بحث کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ نیکی کے انجام کی مکمل ترین صورت یہی ہو سکتی ہے کہ انسان کا ضمیر مطمئن ہو کر حقیقی مسرت سے وابستہ ہو جس کو " ارجعی الی ربک " سے ظاہر کیا گیا ہے ۔

لفظ نفس کا ضمیر کے معنی میں مستعمل ہونا سورۂ القیامہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے جہاں " ولا اقسم بالنفس اللوامۃ " کہ کر نفس لوامہ سے ملامت کرنے والا ضمیر مراد لی گئی ہے ۔ سورۂ الشمس میں بھی " ونفس وما سواہا " سے ضمیر انسانی مراد ہے جس کی تصدیق بعد کی آیت سے " فالہمہا فجورہا وتقوٰہا " سے ہوتی ہے ۔

لفظ روح قرآن میں

اب لفظ روح کے متعلق غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ قرآن میں کسی جگہ اس سے مراد وہ روح نہیں ہے جو عام طور پر سمجھی جاتی ہے ۔

سورۃ الشعرا میں ارشاد ہوتا ہے :۔ " انہ لتنزیل رب العالمین نزل بہ روح الامین " یہاں روح الامین سے وحی و الہام مراد ہے ۔

سورۃ السجدہ میں خلقت انسانی کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے " ثم سواہ ونفخ فیہ من روحہ " یہاں لفظ روح سے استعداد و ترقی و ملکۂ ارتقاء مراد ہے یعنی اس بیان میں یہاں نفخ روح کا ذکر ہے اس سے مقصود وہی استعداد مراد ہے جو انسان میں اخلاق بلند و تزکیۂ نفس کا باعث ہوتی ہے ۔

اس امر کا ثبوت کہ کلام مجید میں لفظ روح، عام متعارف روح کے معنی میں نہیں آیا ہے، سورۃ النحل اور سورۃ المومن کی ان آیات سے ہوتا ہے :۔

(۱) " ینزل الملائکۃ بالروح من امرہ علی من یشاء من عبادہ " (یعنی یہ ملکہ قبول وحی و الہام ہر شخص میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ جس کو اللہ چاہتا ہے عنایت کرتا ہے) ۔

(۲) " یلقی الروح من امرہ علی من یشاء من عبادہ " (یعنی اللہ جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے " کیونکہ وہ روح تو ہر شخص میں پائی جاتی ہے) ۔

سورۂ بنی اسرائیل میں ایک آیت ہے :۔ " یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی " (یعنی تجھ سے لوگ روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، سو کہہ دو کہ روح میرے خدا کے حکم سے ہے) ۔ عام طور پر سب نے یہی سمجھا ہے کہ اس آیت میں روح انسانی سے بحث کی گئی ہے اور روح کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے حالانکہ میرے نزدیک روح انسانی کا ذکر اس جگہ بھی نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہاں بھی روح سے مراد وحی و الہام ہے جس کا ثبوت خود اس آیت کے سیاق و سباق سے ہوتا ہے ۔

اس آیت کے بعد ہی یہ آیت آتی ہے " ولئن شئنا لنذہبن بالذی اوحینا الیک ثم لا تجدلک بہ علینا وکیلا

قل لئن اجتمعت الانس والجن علیٰ ان یاتوبمثل ہذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضہم لبعض ظہیرا۔

ان آیتوں سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ رسول سے لوگوں نے روح انسانی کے متعلق نہیں دریافت کیا تھا بلکہ یہ پوچھا کہ "تم جو قرآن کی بابت کہا کرتے ہو کہ روح الامین اس کو لاتا ہے، اس کو خدا نازل کرتا ہے، الہام ربانی ہے، القاء خداوندی ہے سو اس کی حقیقت کیا ہے یعنی تم نے اس کا نام روح رکھا ہے سو اس کی اصلیت کیا ہے"۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ خدا کی طرف سے ہے، اس کے حکم سے ہوتا ہے جس کو تم نہیں سمجھ سکتے۔

ظاہر ہے کہ اگر اس آیت سے مراد روح انسانی ہوتی تو فوراً ہی اس کے بعد قرآن اور وحی کے ذکر کا کوئی موقعہ نہ تھا۔ قرآن اور وحی کے ذکر ہی سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ یہاں روح سے مراد روح انسانی نہیں ہے بلکہ قبول وحی والہام کا ملکہ مقصود ہے اور اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ یہاں روح سے مراد روح انسانی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو من امر ربی کہکر کسی حقیقت کا انکشاف نہیں کیا گیا اور جس طرح دُنیا کے اور تمام مظاہر و آثار کو حکم ربانی کا نتیجہ بتایا گیا ہے اسی طرح روح کے متعلق بھی کہہ دیا ہے۔

عقیدۂ روح کی قدامت

حقیقت یہ ہے کہ روح کا مسئلہ جس قدر اول دن دقیق تھا اسی قدر آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا، کیونکہ اس کی بنیاد اگر مفروضات پر نہیں تو قیاسات پر ضرور ہے اور چونکہ یہ قیاسات ہماری اسی دنیاوی زندگی کے مراحل و منازل، تاثرات و کیفیات کو دیکھ کر قایم کئے گئے اس لئے وہ ہمیشہ معرضِ بحث میں رہیں گے اور کسی درجہ یقین کی حد تک اعتبار نہیں کیا جا سکتا اور اگر کوئی یقین کی صورت ہے تو صرف یہ کہ ہم مرنے کے بعد تمام کارگاہ کو اسی دنیا کی طرح تصور کریں لیکن ایسا تصور کرنے کے کیا وجوہ ہو سکتے ہیں؟ یہ بھی سوائے قیاسات کے اور کچھ نہیں ہیں۔

متقدمین و متاخرین نے سینکڑوں کتابیں اس مسئلہ روح پر تصنیف کر ڈالی ہیں اور اگر ہم پہلے ہی سے یہ یقین کر لیں کہ ان کے لکھنے والے یکسر حقیقت نگار ہیں تو بے شک اس اعتقاد کی بنا پر ہم انھیں صحیح سمجھ سکتے ہیں لیکن اگر آپ اس اعتقاد سے خالی الذہن ہو کر یہ معلوم کرنا چاہیں کہ انھوں نے اپنے نظریات اس مسئلہ میں کیونکر قایم کئے، ان کی علمی توجیہ کیا ہو سکتی ہے اور ہم کیوں ان کو باور کریں تو اس کا جواب ان کی کتابیں کیا معنی اگر وہ خود زندہ ہو کر سامنے آجائیں تو کوئی نہیں دے سکتے۔

بقاء روح کا خیال جیسا کہ ہم نے اپنے مضمون "مذہب کی ضرورت" میں بیان کیا ہے، بہت قدیم چیز ہے اور ابتدائے آفرینش سے وہم و خیال کی صورت میں اس کا وجود چلا آتا ہے کیونکہ انسان کے جذبۂ محبت کا بھی اقتضاء یہی تھا کہ جو محبوب ہستیاں اس سے جدا ہو چکی ہیں ان کی یاد قایم رکھنے کے لئے کسی حقیقی تصور کو پیدا کرے اور خوف کا بھی یہی تقاضا تھا کہ جو مسلط یا سرکش ہستیاں گزر چکی ہیں ان سے ڈرتے رہنے کے لئے ان کے اثرات کو قایم و محفوظ سمجھے۔ اس خیال کو پیش نظر رکھ کر انسان نے بقاء روح کا عقیدہ پیدا کیا اور جب مذاہب اخلاق کی بنیاد پڑی تو مصلحین و قایدین مذہب نے انسان کے اس قدیم خیال سے فایدہ اُٹھا کر معاد کی صورت پیدا کی جس میں نہ صرف روح انسانی بلکہ اس کے جسم کا بھی مبتلائے عذاب و مستحق ثواب ہونا ظاہر کیا اور چونکہ انسان صرف انھیں باتوں سے متاثر ہو سکتا ہے جن کا اس کو تجربہ ہوتا رہتا ہے اس لئے عذاب و ثواب کی صورتیں بھی وہی بیان کی گئیں جن سے ہم اس دنیا ئے آب و گل میں متاثر یا مسرور ہوتے ہیں۔

الغرض بقائے روح کا مسئلہ علمی دُنیا کا کوئی جدید مسئلہ نہیں ہے، بلکہ دورِ جہل و تاریکی کا عقیدہ ہے جس سے اہل مذہب نے فایدہ اُٹھانے کے لئے مسلمات عالم اور حقائق ثابتہ میں داخل کر دیا درانحالیکہ اس کی بنیاد صرف وہم و خیال پر قایم ہوئی اور آج بھی کوئی علمی اور اخلاقی سبب اس کو حقیقت ثابت کرنے کے لئے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

روح اور تعلیمات انبیاء

اسی سلسلہ میں یہ گفتگو ہو سکتی ہے کہ چونکہ انبیائے کرام علم لدنی رکھتے تھے اور ان کو براہ راست اس مصدر فیض و علم سے معلومات حاصل ہوتی تھیں جسے خدا کہتے ہیں اس لئے انکی تعلیمات کو صحیح نہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن اس میں وہی اعتقاد کی روح کام کر رہی ہے - علم لدنی یا علم وحی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جب وہ کسی امر کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے تھے تو فوراً آنکھ بند کرتے ہی ان پر تمام حالات منکشف ہو جاتے تھے، بلکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ فطرت کی طرف سے وہ اچھا سوچنے والا دماغ لے کر آتے تھے اور جس حد تک درستی اخلاق یا نظام تمدن کا تعلق ہے وہ اپنے وقت و زمانہ کے لحاظ سے اچھا قانون بنانے والے اور بہتر تعلیمات پیش کرنے والے تھے، علوم دنیا یا حقایق اشیاء سے انھیں کوئی واسطہ نہ تھا اور ان امور سے بحث کرنا ان کے فرایض میں داخل تھا۔ اگر انھوں نے بقائے روح کے خیال کو شایع کرکے معاد کا یقین لوگوں کو دلایا تو اس لحاظ سے بالکل صحیح و درست سمجھا جائے گا کہ اس سے درستی اخلاق پر اثر پڑا لیکن جس وقت محض حقیقت کے لحاظ سے اس پر گفتگو کی جائے گی تو ہم اس کے ماننے پر صرف اس لئے مجبور نہ ہوں گے کہ فلاں پیغمبر یا فلاں ولی نے ایسا بیان کیا ہے بلکہ ہم یہ معلوم کرنے کے مستحق ہوں گے کہ ہم اسے کیوں ایسا سمجھیں اور اس کے صحیح سمجھنے کے لئے کیا دلایل ہو سکتے ہیں ؟

بقاء روح کے دلایل

جو لوگ بقاء روح کے قایل ہیں ان کی سب سے زیادہ زبردست دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس کے قایل نہ ہوں گے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا نے یہ سب کچھ عبث پیدا کیا۔ حالانکہ اس سے زیادہ کمزور دلیل کوئی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کو عبث کہنا بھی اپنے ہی اصول حیات و معاشرت کے لحاظ سے ہے کہ جب ہم کوئی کام کرتے ہیں تو اس کے نتیجہ کے منتظر ہوتے ہیں - ورنہ جس وقت آپ خلاق آفریدگار کی بے نیازیوں پر نگاہ ڈالیں گے تو معلوم ہوگا کہ جس کا مشغلہ ہی ہر وقت بنانا بگاڑنا ہے جو ہر لمحہ بے شمار دنیائیں پیدا کرکے فنا کرتا رہتا ہے، وہ نتیجہ علت، وجہ، سبب اور اس فنا کی دنیا سے بالکل بے نیاز ہے اور اگر وہ انسان کو فنا کرنے کے بعد بالکل کالعدم کردے اور کوئی چیز از قسم روح یا نفس اس کی یادگار باقی نہ رہے تو اس میں کون سا استحالۂ عقلی پایا جاتا ہے بلکہ اگر غور کیا جائے تو یہی زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

مفروضات لایعنی

وہ شخص جو بقائے روح یا قیام معاد کا قایل ہے وہ اپنے مفروضات و مباحث کا سلسلہ قایم کر دیتا ہے جو کبھی ختم ہونے والے نہیں اور ذہن انسانی کو مشوش کر دیتے ہیں - مثلاً یہ کہ اگر روح قدیم ہے تو اس کے قیام کی کیا صورت ہے - زمان و مکان سے اس کا تعلق ہوگا یا نہیں - جسم سے علٰحدہ رہنے کی حالت میں اس کے تاثرات کی کیا کیفیت ہوگی ؟ پھر بقا اگر بمعنی خلود ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کو خدا کا ہمسر بنا دیا گیا۔ اگر خلود نہ ہوگا تو پھر اس بقا کے بعد فنا کیوں اور کیسی ؟ عذاب و ثواب سے کیا فایدہ ہے جبکہ دوبارہ اس روح کو دنیائے عمل میں لوٹ کر آنا نہیں ہے، کیونکہ ہم ہاویہ، فردوس، پل صراط، میزان، حور و قصور، کوثر و سلسبیل، حساب و کتاب وغیرہ کو صحیح باور کریں، کون سے عقلی دلایل ان کے حق میں پیش کئے جا سکتے ہیں، اگر ان سے انکار کیا جائے تو خدا کا کیا نقصان ہوتا ہے، اس پر کیا الزام آتا ہے۔ الغرض اسی طرح کے ہزاروں مسایل و مباحث ایسے پیدا ہو جاتے ہیں نہ جن کو آج تک حل کیا گیا اور نہ آیندہ ممکن ہے، لیکن دوسرا شخص جو بقاء روح کا قایل نہیں اور مرنے کے بعد نسیاً منسیا کا ماننے والا ہے وہ ان تمام مباحث کے دروازہ کو بند کر دیتا ہے اور کوئی اعتراض اس کے اس عقیدہ پر عقل کی طرف سے وارد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جہاں تک قدرت خداوندی کا تعلق ہے اس صورت میں اس کا ظہور زیادہ روشن ہو جاتا ہے اور کائنات کی وسعت، عالم تخلیق کی بے پایانی کو دیکھتے ہوئے یہی عقیدہ قرین عقل و انصاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ خلق و فنا کا سلسلہ اسی طرح ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے اور چلتا رہے گا اس لئے کوئی

ضروری نہیں کہ جن مخلوقات کو وہ فنا کر دے، ان کے اثر یا کسی جزو یا کسی کیفیت و تاثر کو باقی رکھے۔ اس کا کام یہی ہے کہ جس کو مٹا دیتا ہے، بالکل محو کر دیتا ہے اور اسے کوئی غرض نہیں کہ اس کا سلسلہ پھر کسی صورت سے قایم رکھے۔

روحانئین مغرب اس سلسلہ میں یورپ کے موجودہ روحانئین اور ان کی تحقیقات کا ذکر فضول ہے کیونکہ اسوقت تک کوئی ثبوت ان کی طرف سے بقائے روح کا پیش نہیں کیا گیا اور جو واقعات و حالات بیان کئے جاتے ہیں اول تو ان میں اکثر مکر و فریب ہے اور بعض ایسے ہیں جو نتیجہ ہیں خود اپنے فکر و اعتقاد کا اور حقیقت سے انھیں کوئی واسطہ نہیں۔

باب الاستفسار

خدایگاں ـــ خرگاہ ـــ تیغ خوش غلاف

(سید مہدی حسین ـ فرخ آباد)

فارسی میں لفظ "خدایگاں" خدا کے معنی میں مستعمل ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ اس میں الف ـ نون، جمع کا کیسا ہے، اگر یہ الف ـ نون جمع کا ہے تو پھر گ کی کیا ضرورت تھی ـ خدایان کہنا چاہیئے ـ

"تیغ خوش غلاف" کا استعمال اُردو فارسی دونوں حرفوں میں پایا جاتا ہے ـ غلاف سے مراد غالباً نیام ہے اور "تیغ خوش غلاف" سے مراد غالباً "تیغ خوش نیام" (خوبصورت نیام رکھنے والی تلوار) ہوگی ـ کیا یہ صحیح ہے ـ

خیمہ و خرگاہ کا مفہوم غالباً وہ مقام ہے جہاں خیمے نصب کئے جاتے ہیں اور ڈیرہ ڈالا جاتا ہے ـ خیر خیمہ تو سمجھ میں آگیا، لیکن یہ خرگاہ (گدھوں کی جگہ) کیا ہے ـ اس سے مراد کمپ کے گھوڑے تو نہیں ؟

(نگار) ـ (۱) خدایگاں، دراصل مرکب ہے خدا سے اور گاں (کلمۂ نسبت) سے، فارسی میں "گنج شایگاں" کا استعمال بھی آپ نے دیکھا ہوگا ـ یہ بھی دراصل شاہ گاں تھا ـ ہ کو ے میں تبدیل کرکے شایگاں کر دیا ـ اس میں بھی گاں کلمۂ نسبت ہے یعنی "ایسا خزانہ جو بادشاہوں کے لایق ہو" لیکن خدایگاں، فارسی میں خدا کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور اس صورت میں خدایگاں، خدا کا مزید علیہ قرار دیا جائے گا یعنی انتہائی عظمت رکھنے والا خدا ـ

(۲) "تیغ خوش غلاف" میں غلاف کا مفہوم نیام ہو سکتا ہے کیونکہ غلاف پوشش کو کہتے ہیں، لیکن اس کے معنی وہ نہیں جو آپ سمجھے ہیں ـ تیغ خوش غلاف اس تلوار کو نہیں کہتے جس کا غلاف یا نیام خوبصورت ہو، بلکہ اچھا ہو اور تلوار نہایت آسانی کے ساتھ نیام سے باہر نکالی جاسکے ـ آپ نے غِلاف (بہ کسرۂ غین) لکھا ہے ـ صحیح تلفظ غَلاف (بہ فتحۂ غین) ہے

۳ ـ اصل لفظ خِرگاہ (بہ کسرۂ خا) ہے عام طور پر لوگ اسے خَرگاہ (بہ فتحۂ خا) کہتے ہیں ـ خِر فارسی میں مسرت و نشاط کو کہتے ہیں ـ اس لئے خِرگاہ کے معنی ہوئے "جائے عیش و مسرت" ـ

فارسی میں بھی عربی کی طرح محض ایک حرف کی حرکت بدل جانے سے معنی بدل جاتے ہیں ـ مثلاً اسی لفظ خر کو لیجئے کہ یہ خَر، خِر اور خُر، تینوں طرح بولا جاتا ہے لیکن ہر ایک معنی جدا ہیں ـ مثلاً :-

(۱) خَر (بفتح خا) اس کے معنی صرف گدھے کے نہیں، بلکہ شراب کی تلچھٹ کے بھی ہیں اور کاسۂ رباب کو (کہ جس پر تار کھینچے جاتے ہیں) خَر کہتے ہیں ـ اس کے علاوہ ہر اس چیز کو بھی جو حد درجہ قبیح ہو خَر کہتے ہیں ـ خر اس تختۂ چوبی کو بھی کہتے ہیں جس پر شیر وغیرہ کی صورت نقش کرکے زینت کے لئے ستون پر نصب کر دیتے ہیں ـ

(۲) خِر (بہ کسرۂ خا) ـ خوشی، مسرت ـ

(۳) خُر (بہ ضمۂ خا) ـ آفتاب ـ خُرخُر ـ خراٹے کی آواز ـ

شہرِ طرب

(فضا ابن فیضی)

نظر نظر میں سموئے ہوئے فضائے جمال
یہ لے چلا مجھے کس بتکدے کی سمت خیال

اٹھی ہے موج طربناک دل کے زخموں سے
ہوائیں آئیں تصور کے کن دریچوں سے

بہار رفتہ کے کچھ کچھ سُراغ ملنے لگے
فسردہ ذہن میں تازہ گلاب کھِلنے لگے

خزاں بھی کرنے لگی گل فشانیاں مت پوچھ!
مرے دیارِ جنوں کی کہانیاں مت پوچھ!

یہیں حکایتِ طفلی غمِ شباب بنی
یہیں پہ زندگی پیمانۂ شراب بنی

یہیں پہ عشق نے کھائے خدنگ سینے پر
یہیں چٹان گری نرم آب گینے پر

یہیں یہ چاندنی سینہ پہ میرے لہرائی
یہیں ملی مرے آذر کدوں کو زیبائی

یہیں سفینے پلائے شراب کے میں نے
شفق کو حل کیا موجِ گلاب میں میں نے

جواں جواں لب و رخسار کی بہاروں میں
یہیں میں گم رہا سینوں کے سیم زاروں میں

لبوں کے شہد یہیں میں نے جام میں گھولے
یہیں پہ طائرِ ذوقِ نظر نے پر کھولے

یہیں ہوا مجھے عرفان اپنی ہستی کا
یہیں فروغ ہوا میرے سوز و مستی کا

یہیں جوان ہوئے رہگزار کے سائے
یہیں پہ ذوقِ تجسس نے پاؤں پھیلائے

وہ میری عمر کا حاصل، جنوں کا سرمایا یہیں پہ نظموں نے آغوشِ فکر گرمایا
یہیں شباب نے آواز دی خیالوں کو سنوارا شاہدِ معنیٰ نے اپنے بالوں کو
یہیں طلوع ہوا مجھ پہ آفتابِ کمال، دیا یہیں، مرے فن کو جنوں نے تابِ کمال
عطا ہوئی ہے یہیں، شعر کی مجھے انجیل جلائی ہے یہیں فکر و شعور کی قندیل،
مرے جنون کے شیون یہیں غزل میں ڈھلے مرے نفس میں یہیں فکر کے چراغ جلے
یہیں پہ شام نے ڈھالے شفق کے آئینے یہیں بھرا مرے سینے میں نور ساقی نے
یہیں زمانہ بڑھا میرے خیر مقدم کو یہیں ملایا شعاعوں میں، میں نے شبنم کو
یہیں ملا مرے رجحان کو نیا انداز یہیں دیا مرے ہاتھوں میں جبرئیل نے ساز
یہ حسن و رنگ کی بستی یہ دل کی راہ گزر نشان ہیں مرے بوسوں کے ذرے ذرے پر
وہی فضا ہے وہی کنجِ لالۂ و پرویں، ہوائے شوق مگر آہ! ساز گار نہیں،
جنوں کو تحفۂ ویرانیٔ نظر دے کر کہاں گئی وہ بہار اپنی دل کشی لے کر
شباب گزرا تھا جن راستوں سے لاکھوں بار وہ راہیں کرتی ہیں پہچاننے سے اب انکار
نہا کے شعلوں میں جھونکے صبا کے چلتے ہیں لبوں کے چھونے سے بوسوں کے پھول جلتے ہیں
سرشکِ شمع رخِ انجمن کا غازہ ہے ابھی شباب کا ہر زخم دل میں تازہ ہے

نفس نفس میں ہے ٹوٹا ہوا خدنگِ غزل
مجھے یہاں سے کسی اور شہر میں لے چل!

مطبوعات موصولہ

تنقیدی تجربے جناب ڈاکٹر عبادت بریلوی کے چند انتقادی مقالات کا مجموعہ ہے جس میں انھوں نے تنقید کے تجزیہ و توازن، اسالیب تنقید، میر کے فنی شعور، اقبال کے تنقیدی نظریے، غالب کے غم دوراں اور افسانوں میں حقیقت نگاری پر بڑی بسیط و واضح گفتگو کی ہے۔

عہد حاضر کے نقادوں میں صرف ڈاکٹر عبادت ہی کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ وہ موضوع کے طول و عرض اور عمیق پہلوؤں کو سامنے لے آتے ہیں اور اسی لئے میں انھیں "نقاد ابعاد ثلثہ" کہتا ہوں۔ وہ جب لکھنے پر آتے ہیں تو لکھتے ہی چلے جاتے ہیں، پڑھنے والا تھک جائے تو تھک جائے، وہ خود کبھی نہیں تھکتے۔

اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ انھیں اپنی معلمانہ زندگی میں بعض بلید و غبی طلبہ سے بھی واسطہ پڑتا ہے اور جب تک وہ ان سے ہاں نہ کہلوالیں پیچھا نہیں چھوڑتے پھر اس کے بعد جب وہ درسگاہ سے باہر نکل کر تصنیفی دنیا میں آتے ہیں تو یہی غم و غصہ ان کے ساتھ ہوتا ہے اور طلبہ کا انتقام وہ عوام سے لینے لگتے ہیں۔ اطناب یقیناً بے عیب ہے، لیکن بعض نقادوں کے اس ایجاز سے بدرجہا بہتر ہے جس میں صرف اصطلاحات سے کام لیا جاتا ہے اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ لکھنے والا خود بھی ان سے واقف ہے یا نہیں۔

ڈاکٹر عبادت بڑے وسیع المطالعہ انسان ہیں، فنون ادبیہ پر بڑی گہری نگاہ رکھتے ہیں اسی لئے جب وہ کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کے دماغ کے تمام سرچشمے دفعتاً ابل پڑتے ہیں اور اپنے ساتھ پڑھنے والے کو بھی بہا لیجانا چاہتے ہیں۔

اس کتاب کے مقالات پر البتہ یہ بہاؤ کم پایا جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ مضامین طوفان میں گھر کر نہیں بلکہ ساحل پر بیٹھ کر لکھے ہیں، تاہم ان کی "تعقد" کی شان یہاں بھی نمایاں ہے۔ عبادت صاحب میدان انتقاد میں giant بنکر آنا چاہتے ہیں اور وہ [illegible] Pigmy تو یقیناً نہیں ہیں۔

اس کتاب کی قیمت دس روپیہ ہے اور ملنے کا پتہ ہے: اردو دنیا، ۴ بہادر شاہ مارکیٹ، بندر روڈ - کراچی

قول سدید پروفیسر ضیاء اللہ بدایونی کی تصنیف ہے جس میں انھوں نے عباسی صاحب کی کتاب "خلافت معاویہ و یزید" پر بسیط تبصرہ کر کے اس کے نقائص کو ظاہر کیا ہے اور اس سلسلہ میں اموی عہد خلافت پر بھی اچھا خاصہ تبصرہ کر دیا ہے۔

اس کتاب کی تالیف کا محرک وہی غم و غصہ تھا جو عباسی صاحب کی کتاب دیکھنے کے بعد ان کے دل میں پیدا ہوا۔ اور اصولاً اسی کتاب کی حد تک انھیں رہنا چاہئے تھا، لیکن افسوس ہے کہ وہ جوشِ عقیدت میں بعض باتیں ایسی بھی لکھ گئے جن کا تعلق نہ عباسی صاحب کی کتاب سے ہے اور نہ بے لاگ تاریخ نگاری سے۔

جناب حسین سے کس کو محبت نہیں۔ لیکن یہ موقع اس کے اظہار کا نہ تھا، اگر عباسی صاحب نے مدح یزید میں غلو سے کام لیا تھا تو اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ پروفیسر ضیاء صاحب اپنے جذبات کی رو میں بہہ جاتے۔ اس کا انتساب انھوں نے

بہت سے تعظیمی الفاظ کے ساتھ جناب حسین سے کیا ہے اس امید پر کہ ان کے تمام گناہ اس کتاب کی وجہ سے بخشدئے جائیں گے بڑی ہلکی بات ہے، جس نے اس کتاب کے وزن کو بہت کم کردیا۔

قیمت دو روپیہ چار آنے۔ ملنے کا پتہ۔ سول لائن۔ حامد علی بلڈنگ علی گڑھ۔

المقالات الخمس مولانا سعید انصاری کے پانچ عربی مقالوں کا مجموعہ ہے۔ مولانا تقسیم ہند سے پہلے دارالمصنفین اعظم گڑھ کے رفقاء خصوصی میں سے تھے اور اپنے علم وفضل کے لحاظ سے "شبلی اکاڈمی" کے خاص رکن۔ آپ نے اپنے دوران قیام اعظم گڑھ میں سیر وتاریخ کی متعدد کتابیں تصنیف کیں جو آج بھی بڑی قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ آپ فارسی کے بھی بڑے اچھے اسکالر اور خوشگو شاعر ہیں اور عربی کے مستند ادیب وانشا پرداز۔ یہ کتاب بھی آپ ہی کے چند مقالوں کا مجموعہ ہے۔ پہلا مقالہ جواب ہے لوئیس شیخو یسوعی کا جس نے اپنی کتاب "شعراء النصرانیۃ" میں بعض مشہور شعراء عرب (امرؤالقیس وغیرہ) کو نصرانی ظاہر کیا تھا، حالانکہ وہ نصرانی نہیں تھے۔

دوسرے مقالہ میں "الجبر والمقابلۃ" پر گفتگو کی ہے اور بعض مستشرقین کے اس قول کی تردید کی ہے کہ اس علم کے وضع کرنے والے عرب نہ تھے۔ فاضل مقالہ نگار نے ناقابل دلایل سے ثابت کیا ہے کہ اس علم کا واضع محمد بن موسیٰ الخوارزمی تھا اور مسلمانوں میں یہ علم یونان سے نہیں آیا۔ یہ مقالہ بڑے معرکہ کا ہے۔ تیسرے مقالہ میں مولانا شبلی کے علمی، ادبی و تاریخی مقالات وتصانیف کی مفصل فہرست دی ہے اور چوتھے میں خود اپنے حالات تعلیم وتربیت ومشاغل علمی کا ذکر کیا ہے۔ پانچویں مقالہ میں استاذ عبدالحمید فراہی کی فارسی شاعری پر گفتگو کی ہے۔ مولانا فراہی دارالمصنفین کے نائب رئیس تھے اور عربی، فارسی کے علاوہ عبرانی، انگریزی وجرمن زبان کے بھی عالم تھے۔

یہ کتاب مجلد نہایت خوشنما ٹائپ میں چھاپی گئی ہے اور [illegible] میکلوڈ روڈ لاہور سے مل سکتی ہے۔

بوستان دل جناب خواجہ دل محمد ایم۔ اے کی نظموں کا مجموعہ ہے۔ خالص نظموں کا، غزل کوئی ایک بھی نہیں۔ کس قدر عجیب بات ہے۔ لیکن اس سے زیادہ عجیب ان نظموں کی شگفتگی ہے، جو حد سے زیادہ غیر شگفتہ موضوع کو بھی دلچسپ بنا دیتی ہے۔ یہ بڑی ضخیم کتاب ہے [illegible] صفحات کی اور اتنے کثیر موضوعات پر حاوی ہے کہ ان کی فہرست بھی کتاب میں شامل نہیں کی جا سکی، غالباً خود خواجہ صاحب بھی ان کی کثرت سے گھبرا گئے۔

پند وموعظت، فلسفہ وتصوف، تمدن ومعاشرت، اخلاق ومذہب، تاریخ وسیاست، یہاں تک کہ لطایف وظرافت بھی سب کچھ اس میں موجود ہے اور مجھے حیرت ہوتی ہے کہ وہ ان تمام باتوں کو جن میں سے اکثر غیر شاعرانہ ہیں کیونکر اس حسن کے ساتھ منظوم کر سکے۔ خواجہ صاحب اگر داستان گو ہوتے تو بڑے کامیاب داستان گو ہوتے اور اب انھوں نے اپنے اس ذوق سے شاعری میں کام لیا ہے، صنف شعراء میں بھی وہ سب سے الگ نظر آتے ہیں۔ رہی اس کی افادیت سو میں سمجھتا ہوں کہ اس کتاب کو بچوں اور جوانوں کے نصاب میں داخل ہونا چاہئے، شاعروں اور بوڑھوں کے لئے تو خیر وہ دلیل راہ اور درس بصیرت ہئی۔

قیمت سات روپیہ آٹھ آنے۔ ملنے کا پتہ:- خواجہ بک ڈپو۔ اردو بازار لاہور۔

اردو ادب اور جمود یوپی کے ایک نہایت نوجوان ادیب (آفتاب [illegible]) کی تصنیف ہے جس میں انھوں نے غالب کے اردو قصاید، مجروح کی غزلوں، جوش [illegible] کی تشبیہات، جواد زیدی کی شاعری، اقبال، وحشت کے افسانوں، مومن کے تغزل، اور شمیم کرہانی کی سماجی وسیاسی [illegible] پر علحدہ علحدہ اظہار خیال کیا ہے

ان میں اکثر باتیں پرانی ہیں، لیکن ان سب کو پیش کیا گیا ہے نئے انداز سے جو لفظی و معنوی دونوں حیثیتوں سے دلچسپ ہے اور مفید بھی۔

حیرت ہے کہ ایسی کچی عمر میں جبکہ صرف بہکی بہکی باتیں کرنا ہی اچھا معلوم ہوتا ہے آفتاب اختر کے اتنی بھل بھل کر باتیں کرنا کس سے سیکھا۔ غالباً اپنے والد محترم مولانا اختر تلہری سے اور اگر آفتاب اختر آگے چل کر اسی خشک و بے مزہ زندگی کے عادی ہو گئے تو اس کے ذمہ دار مولانا تلہری ہوں گے۔ حالانکہ انھوں نے بھی شعر پر تنقید کرنے سے پہلے، شعر ہی لکھے تھے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ آفتاب اختر ماشاء اللہ بہت ذہین لڑکا ہے گو خطرناک حد تک نہیں۔

یہ کتاب دو روپیہ آٹھ آنے میں مکتبۂ فکر و ادب - ۵۸ - وزیر گنج لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

خانۂ زنجیر

جناب ندیم جعفری (ڈیرہ غازی خاں) کی غزلوں کا مجموعہ ہے۔ ندیم صاحب کی غزلگوئی کلاسکل غزل گوئی ہے، مع ان تمام خصوصیات فنی کے جو قدماء کے کلام میں پائی جاتی ہیں، لیکن باوجود اس کے معنوی حیثیت سے ہم اسے کلاسکل بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ قدیم شاعری کی بہت سی قابل ترک باتیں ان کے کلام میں نہیں پائی جاتیں وہ جو کچھ کہتے ہیں، صاف و شگفتہ کہتے ہیں، سمجھ کر کہتے ہیں۔ اور آج کل سمجھ کر شعر کہنے والے بہت کم ہیں۔

یہ دیوان ہے میں مکتبۂ ادب جدید مل روڈ لاہور سے مل سکتی ہے۔

رسالہ ندیم ڈھاکہ

ماہانہ رسالہ ہے جو پروفیسر ارشد کاکوی کی ادارت میں ڈھاکہ سے نکل رہا ہے۔ مشرقی بنگال کو کچھ نہ کچھ [illegible] اردو سے [illegible] لیکن اتنا کہ وہاں سے کوئی قابل ذکر اخبار یا رسالہ شایع ہو سکتا تقسیم ہند کے بعد [illegible] جو اور بعض [illegible] بھی شایع ہوئیں۔ لیکن اپنے معیار کے لحاظ سے وہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔

اب جناب ارشد کاکوی نے یہ رسالہ نکال کر البتہ ایک ایسی شاہراہ ترقی اردو کی وہاں پیدا کر دی ہے جس سے بہت سی امیدیں وابستہ کی جا سکتی ہیں۔

جناب ارشد ادب و نقد کی دنیا میں خاص مقام رکھتے ہیں۔ نہ صرف پاکستان بلکہ ہندوستان میں بھی اس لئے ان کے رسالہ کو اچھا ہونا ہی چاہئے خاص کر جبکہ انھوں نے اس کا التزام بھی کیا ہے کہ ندیم میں جو چیز شایع ہو وہ قدر اول کی ہو۔

اس وقت تک بڑے بڑے اچھے مضامین اس میں شایع ہو چکے ہیں اور جو حضرات اس کا مطالعہ کرنا چاہیں انکے لئے مناسب ہوگا کہ وہ شروع سے اس وقت تک کے تمام پرچے طلب کریں۔ چندہ غالباً چھ روپیہ سالانہ۔ پتہ: دفتر ندیم ڈھاکہ۔

تذکرے اور تبصرے

مجموعہ ہے جناب جلیل قدوائی کے چند شعراء کے تذکروں کا جن میں بعض معروف بعض غیر معروف ہیں معروف شعراء میں مومن، حسرت، حالی، جگ موہن لال رواں ہیں اور غیر مشہور شعراء میں میر مہدی بیدار اور مشتاق۔ جناب جلیل خود بھی بڑے خوش فکر شاعر اور متبعین حسرت میں سے ہیں، اس لئے انھوں نے ان تمام شعراء کے تذکرہ میں وہی سب کچھ لکھا ہے جو ایک شاعر کو لکھنا چاہئے، رواں سے چونکہ ان کے ذاتی تعلقات بھی بہت وسیع تھے اس لئے ان کا ذکر کافی تفصیل و تازگی کے ساتھ کیا گیا ہے۔

بیدار و مشتاق عہد میر و سودا کے شاعروں میں سے تھے، لیکن آج بہت کم لوگ ان کو جانتے ہیں۔ اس لئے ان پر ان کے مقالے ایک ریسرچ کی سی حیثیت رکھتے ہیں اور اردو تذکروں میں بڑا اچھا اضافہ ہیں۔ جناب جلیل کا انداز بیان بہت صاف و شگفتہ ہے اور جن جذباتی زاویوں سے انھوں نے ان شعراء کے کلام کا انتخاب پیش کیا ہے، وہ بڑے پاکیزہ و دلکش ہیں۔

یہ کتاب دو روپیہ چار آنے میں اردو مرکز گنپت روڈ لاہور سے مل سکتی ہے۔

سفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادیین کا مذہب۔ نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

ا دیات حضرت نیاز کے اعتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایرانیات، ہندوستان کا اثر فارسی شاعری پر، فارسی زبان کی پیدائش پر مؤرخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر تبصرہ، ترقی …

رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون لطیفہ، حقیقت رنگ … قیمت چار روپیہ (علاوہ محصول)

ب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے … دنیا میں … ہوا۔ اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کہاں تک … قیمت ایک … (علاوہ محصول)

رات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے … پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت … (علاوہ محصول)

ست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل، سیرت، عروج و زوال، موت، حیات، معیاری شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

دما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت … انھوں نے دور حاضر کے بعض مشہور شعراء مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے، ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

ب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے … اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے اور اُن کا وجود ہماری معاشرت اجتماعی حیات … درجہ قاتل ہے۔ زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

استفسارات تاریخی، علمی، ادبی … کا ایک قیمتی ذخیرہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

رنگا رنگ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت … (علاوہ محصول)

جعفری جناب اثر لکھنوی کے سوانح منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

فیصل جناب اختر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم جس میں جو دباری پر تمثیلی انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فۂ مذہب سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

ت و اسلام جناب مالک رام ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر … کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نگاری و میر انیس ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

خطا کے شہزادے سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے تقلیدی وغیرہ کے مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲؍ (علاوہ محصول)

کا انجام (نیاز) ۱۲؍ جذبات بھاشا (نیاز) ۱۴؍

مینجر نگار لکھنؤ

No. 466 رجسٹرڈ نمبر ایل ۴۶۶

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۲۸ء (مومن نمبر) مومن نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شایع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا از حد ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) پاکستان نمبر، نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور اسلام کے بلند حقایق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے دور زریں کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر جس میں تقریباً بیس افسانے بہترین اہل قلم کے شایع کیے گئے ہیں اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری افسانہ کیسا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۵۱ء (مشرق وسطیٰ نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، عراق، مصر، فلسطین ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے حصے میں [illegible] حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۴ء (فرماں روایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں نبوئی سے لے کر اس وقت تک کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیئے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۵ء (علمائے اسلام نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ جس میں علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے اس کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات دے کر علمی خدمت کا ذکر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۶ء (خدا نمبر) خدا کا تصور عہد تاریک تک ہمیشہ تاریخ نتیجہ، مذاہب عالم پر۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۷ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف سخن پر ایک بیش بہا ذخیرۂ معلومات۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۸ء (معلومات نمبر) یہ سالنامہ مجموعہ ہے بہت سی ایسی تاریخی، علمی، ادبی اور مذہبی معلومات کا جن کا علم ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ گویا یہ ایک نوع کی سائیکلو پیڈیا ہے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۹ء (تنقیح اسلام نمبر) اسلام و تعلیمات اسلام کا صحیح مطالعہ روایتی اصول سے ہٹ کر خالص عقلی و اخلاقی نقطۂ نظر سے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۶۰ء۔ نیاز کا انشائے لطیف نمبر جو بہترین ادب پاروں کا مجموعہ ہے مع متعدد تصاویر۔ قیمت چار روپیہ (علاوہ محصول)

مینیجر نگار لکھنؤ

R.NO. 2136/57

ستمبر ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی

ہندوستان ۷۵ نئے پیسے

پاکستان ۱۲/

سالانہ چندہ (مع محصول رجسٹری سالنامہ)

ہندوستان پاکستان

دس روپے

تصانیف نیاز فتحپوری

من و یزداں

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی و علمی اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند افکار اور پرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعۂ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۹۲ صفحات۔ کاغذ دبیز قیمت [illegible] روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان، ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ اور مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں، جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کیے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ اس لیے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری، سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے خطوط غالب پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۲۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور افسانہ کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں۔ جنھیں حضرت نیاز کی انشاء [illegible] دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگذشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان، تخیل، اس کی نزاکت بیان [illegible] سمجھا جاتا ہے۔ یہ اڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط [illegible] قیمت دو روپے (علاوہ محصول)


دوست بنانے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے
ہمیشہ استعمال کیجیے
APPLE JUICE
Gold Coin
Real
APPLE
Juice
HIMALAYAN
APPLES
LUCKNOW
گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس
صاف و شفاف
بنانے والے
ڈائر میکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ
قائم شدہ سنہ ۱۸۵۵ء
فیکٹریز ۔ سولن بروری ۔ لکھنؤ ڈسٹلری ۔ کسولی ڈسٹلری
موہن نگر بروری اینڈ الائیڈ انڈسٹریز (یوپی)

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہو گیا

نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال	فہرست مضامین ستمبر ۶۰ء	شمارہ ۹

ملاحظات

ہمارے طبقاتی و لسانی اختلافات

اس وقت دُنیا کی کوئی حکومت ایسی نہیں جو کسی نہ کسی اُلجھن میں گرفتار نہ ہو۔ وہ حکومتیں جو اپنے داخلی سیاست و نظام کی طرف سے مطمئن ہیں وہ بھی بیرونی سیاست کی پیچیدگیوں میں مبتلا ہیں چہ جائیکہ وہ جو بدقسمتی سے ان دونوں میں ناکام ہیں، کہ ان کو تو پریشان و مضطرب ہونا ہی چاہئے۔

اس وقت ہندوستان بھی ایشیا کے ان چند ممالک میں سے ہے جو اسی مصیبت میں مبتلا ہے اور باوجود انتہائی کوشش کے وہ اب تک ذہنی امن و سکون حاصل نہیں کر سکا۔

ہندوستان بہت بڑا ملک ہے، چالیس پچاس کرور انسانوں کا ملک اور انسان بھی وہ جو ذہنی حیثیت سے بڑی حد تک قطعاً غیر انسان ہے۔ پھر اگر یہاں کی آبادی چند کرور تک محدود ہوتی تو ممکن تھا ان کی ذہنیت کو دس بیس سال میں بدلدیا جا سکتا۔ لیکن حیوانوں کی اتنی بڑی جماعت کو انسان بنانا آسان کام نہیں، خاصکر اس صورت میں کہ وہ افراد جو انسان بنانے کے مدعی ہیں اکثر و بیشتر خود بھی غیر انسان ہوں

ملکوں کی ترقی کا انحصار صرف اتحادِ عمل پر ہے۔ یہ تو سب جانتے اور کہتے ہیں، لیکن اس پر غور نہیں کیا جاتا کہ اتحادِ عمل کی اولین شرط "اتحادِ ذہن و فکر" ہے اور افسوس ہے کہ یہ ہمارے یہاں قطعاً نہیں پایا جاتا۔ کہا جاتا ہے کہ اگر ہمارے اندر صحیح جذبۂ وطن پرستی پیدا ہو جائے

تو ذہنی انقلاب بھی پیدا ہوسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک ہندوستان کی آبادی کا تعلق ہے یہ جذبہ پیدا کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ یہاں وطن سے زیادہ اہم ایک اور چیز بھی ہے "مذہب" اور جب تک اس کی اہمیت کو دماغ سے دور نہ کیا جائے، وطنیت اس کی جگہ نہیں لے سکتی اور ہم وطن کو صحیح معنی میں وطن نہیں سمجھ سکتے۔

پھر ہوسکتا ہے کہ ہندوستان آئندہ چند سالوں میں اتنی ترقی کرجائے کہ وہ فراہمی غذا میں کسی دوسرے ملک کا محتاج نہ رہے، یہ بھی ناممکن نہیں کہ صنعتی حیثیت سے وہ روس و امریکہ کی سطح پر پہونچ جائے اور علمی نقطۂ نظر سے بھی بہت سے افلاطون و ارسطو پیدا کرنے لگے۔ لیکن وہ ایک چیز جسے ذہنی امن و سکون کہتے ہیں اسی وقت پیدا ہوسکتا ہے، جب خدا، بھگوان اور پرمیشور کو توڑ پھوڑ کر ایک کردیا جائے یا ان سب کو مٹا دیا جائے ــــ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں میں کون سی بات زیادہ آسان ہے، غالباً کوئی نہیں اور اس لئے ہندوستان میں ذہنی اتحاد کی توقع رکھنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

لطف یہ ہے کہ یوں تو ایک ہندو مہا پرش اور ایک مسلم صوفی بھی کہتا یہی ہے کہ خدا، پرمیشور اور بھگوان سب ایک ہیں، لیکن ایک کو وہ نظر آتا ہے صرف مندر میں، اور دوسرے کو صرف مسجد میں۔ نہ اسے اذان کی آواز سننے کی تاب نہ اسے صدائے ناقوس کی۔

حیرتم سوخت کہ ہمراز بہ گوشم آمد
صوتِ زنجیرِ درِ کعبہ بہ بانگِ جرسے

معلوم نہیں یہ کس وقت کی باتیں ہیں۔

اس کے حقیقی اسباب کیا ہیں؟۔ اس گفتگو کا یہ محل نہیں اور نہ میرا مقصود اس وقت کوئی مذہبی بحث چھیڑنا ہے۔ بلکہ مدعا صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ جب ہندوستانی آبادی ذہنی طور پر اس طرح ایک دوسرے سے مختلف و متصادم ہے، تو صرف جذبۂ وطنیت کیونکر ان سب کو اجتماعی حیثیت سے ایک مرکز پر اکٹھا کرسکتا ہے اور وہ جذبۂ وطنیت کو مذہب پر کیوں ترجیح دینے لگے۔

اس میں شک نہیں جس حد تک آئین کا تعلق ہے، ہندوستان کی حکومت کا خود کوئی مذہب نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ "لامذہب" یا منکر مذہب ہے بلکہ یہ کہ وہ تمام مذاہب کے شعائر و رسوم کا ماننے والا ہے اور یہ کہکر اس نے بہت بڑی ذمہ داری اپنے سر لے لی اور اتنی الجھنوں میں اپنے آپ کو مبتلا کردیا کہ قیامت تک ان سے رہائی پانا آسان نہیں۔

ہندوستان میں اس وقت دو بڑے مذہب رائج ہیں، ایک اسلام، دوسرا ہندو (گو یہ کوئی مذہب نہیں بلکہ صرف سوشل نظام ہے) اور یہ دونوں بہ لحاظ مروجہ عقاید و شعائر ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن یہ اختلاف اگر صرف عقاید کا ہوتا تو بھی کوئی مضائقہ نہ تھا لیکن چونکہ اس میں جذبۂ مذہبی تفوق بھی شامل ہوگیا ہے اس لئے ایک دوسرے کے ساتھ مل کر رہنے کی جگہ ان میں مغایرت و منافرت کا جذبہ پیدا ہوگیا ہے اور جب تک یہ جذبہ دور نہ ہو، دونوں کا اتحاد ممکن نہیں۔ کہنے کو تو یہ سب کہتے ہیں کہ دونوں ایک قوم ہیں (اور واقعتاً وہ ہیں بھی) لیکن ہم خیال نہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ پھر ایسی صورت میں یہاں کسی ایسے اتحاد کی توقع رکھنا جو دوسرے ہم خیال آبادی رکھنے والے ملکوں میں پائی جاتی ہے، بالکل بے معنی سی بات ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ایک جمہوری حکومت کا انتہائی نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ وہ ہر طبقہ کے جذبات و داعیات کی رعایت ملحوظ رکھے، لیکن جب طبقاتی جذبات کی رعایت ہی تصادم کا باعث ہو تو کیونکر وہ کیا کرے؟ ۔ یہ بڑا مشکل سوال ہے۔

اکابر سیاست کا خیال ہے کہ اس دشواری کو دور کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ اکثریت و اقلیت کے تناسب کو نظر انداز کرکے سب سے پہلے اقلیت کو مطمئن کرنے کی کوشش کرنا چاہئے یعنی ارباب حکومت کو کوئی قدم ایسا نہ اٹھانا چاہئے کہ اقلیت یہ سوچ سکے کہ اس پر فلاں پابندی محض اکثریت کی رعایت سے عاید کی گئی ہے اور اکثریت کو اس پر ترجیح دی جارہی ہے۔ لیکن چونکہ حکومت نام خود اکثریت کے برسر اقتدار رہنے کا ہے اس لئے یہ نظریہ اس وقت تک قابل عمل نہیں، جب تک خود اکثریت میں یہ جذبہ

پیدا نہ ہو اور موجودہ طبقاتی احساس کو دیکھتے ہوئے اس کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی۔

ہندوستان یقیناً آزاد ہو چکا ہے لیکن اس آزادی کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ انگریز کا غلام نہیں رہا، ذہنی حیثیت سے وہ بدستور غلام چلا آ رہا ہے بلکہ سچ پوچھئے تو طبقاتی عصبیت میں مبتلا ہو کر اس کی ذہنی غلامی کہیں زیادہ شدید و وسیع ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ (ہندو مسلم تفریق کو چھوڑئے) خود انھیں جماعتوں میں جو اپنے آپ کو ہندو کہتی ہیں، اختلاف پیدا ہو چلا ہے۔

آسام، بنگال، گجرات، پنجاب میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے، وہ کوئی معمولی بات نہیں اور اگر کانگریسی حکومت نے اس باب میں دور اندیشی سے کام نہ لیا تو وہ ہندوستان اپنی سالمیت کو مشکل ہی سے قایم رکھ سکے گی۔

یک قومی نظریہ اپنی جگہ درست سہی، لیکن اگر خود قوم ہی میں طبقاتی اختلاف پیدا ہو جائے تو پھر یک قومی نظریہ کوئی معنی نہیں رکھتا بلکہ صورت اور زیادہ اندیشہ ناک ہو جاتی ہے۔

بظاہر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کا بڑا سبب زبان اور رسم خط کا اختلاف ہے اور کوئی صوبہ حکومت کی مقرر کی ہوئی قومی زبان کو وہ اس حد تک اپنے اوپر مسلط دیکھنا پسند نہیں کرتا کہ وہ اس کی مادری زبان کی ترقی میں حایل ہو۔ یہ خواہش بالکل فطری خواہش ہے اور اس میں شک نہیں کہ حکومت بھی اس کی مخالف نہیں، لیکن حکومت کی غلطی قومی زبان کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اس نے بہت زیادہ عجلت سے کام لیا اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ زبان کی تشکیل و ترویج کوئی ایسی چیز نہیں کہ اسے کسی خاص سانچے میں ڈھالا اور نکال لیا، بلکہ وہ ایک کھجور کا سا درخت ہے جس کو بوتی ہے ایک نسل اور اس سے فایدہ اٹھاتی ہے دوسری نسل۔ اپنی جگہ یہ بالکل درست سہی کہ اصولاً سارے ملک کی زبان ایک ہونا چاہئے لیکن اس خیال کی تکمیل کے لئے جو راہیں سوچی گئیں وہ صحیح نہ تھیں۔

ضرورت تھی کہ پہلے ہندی کی ترویج کی ابتدا صرف مدارس سے کی جاتی، یعنی چھوٹے درجوں سے شروع کر کے اسے آہستہ آہستہ کالجوں اور یونیورسٹیوں تک پہونچایا جاتا۔ اسی رفتار سے آہستہ آہستہ اسے دفاتر میں لایا جاتا اور جب تک پورے ملک کی ذہنیت اسے قبول نہ کر لیتی، ہر صوبہ کی مروجہ زبان کو اس کے اپنے موقف پر بدستور قایم رکھا جاتا ——— دوسری غلطی یہ ہوئی کہ جس زبان کو ہندی زبان کہا گیا وہ عوام کی زبان نہ تھی بلکہ ان رشیوں، منیوں کی زبان تھی جو انھیں کے ساتھ ختم ہو گئی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف عوام میں بد دلی پیدا ہوئی اور دوسری طرف خود حکومتوں کے کاموں میں حرج واقع ہونے لگا، کیونکہ اس نئی زبان کو سمجھ کر لکھنا اور لکھ کر سمجھنا کوئی آسان بات نہ تھی۔ ہر چند بعد کو حکومت نے اس دشواری کو محسوس کر کے آسان ہندی لکھنے کی ہدایات جاری کر دیں لیکن اس کا کوئی معیار قایم نہیں کیا اور الجھن دور نہ ہوئی۔

اگر اول اول صوبوں کی مروجہ زبان کو بدلے بغیر صرف ان کا رسم خط ہندی کر دیا جاتا اور بعد کو رفتہ رفتہ اس میں ہندی کے سہل و آسان الفاظ شامل کئے جاتے تو شاید لسانی اختلافات کا رد عمل وہ نہ ہوتا جو اس وقت نظر آ رہا ہے۔

احمدی جماعت کے متعلق جن حضرات کو میرے خیالات سے اختلاف ہو وہ مفصل و مدلل طور پر مجھے لکھ بھیجیں، میں انکی غلط فہمیاں دور کرنے کی کوشش کروں گا اگر انھوں نے میری غلط فہمی مجھ پر ثابت کر دی۔

پاکستان کے خریدار

نگار کا سالانہ چندہ دس روپیہ ذریعہ منی آرڈر ذیل کے پتہ پر بھیجکر رسید ڈاک خانہ یہاں بھیجدیں:-

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی - ۱۰۵ - گارڈن ویسٹ کراچی ——— **منیجر نگار لکھنؤ**

عہدِ اورنگ زیب کی ایک اہم تاریخی دستاویز

(سترھویں صدی کے ایک فرانسیسی سیاح کے تاثرات)

(پروفیسر خلیق احمد نظامی)

سترھویں صدی میں یورپ کے مختلف ممالک سے کثیر تعداد میں سیاح ہندوستان آئے اور اپنے تاثرات کو سفرناموں، خطوط، یادداشتوں یا عرضداشتوں کی شکل میں قلمبند کیا۔ لیکن اس دور کے کسی سیاح نے ہندوستان کے حالات کا اتنا تفصیلی اور گہرا جایزہ نہیں لیا جتنا کہ مشہور سیاح برنئے[1] (Bernier) نے لیا تھا۔ وہ تقریباً چودہ سال تک یہاں رہا اور کشمیر سے لے کر گولکنڈہ اور سورت سے لے کر قاسم بازار تک ہر ہر جگہ گھوما۔ کبھی لال قلعہ سے ملک کے سیاسی اور سماجی حالات کا جایزہ لیا، کبھی بنگال کے تجارتی مرکزوں میں بیٹھ کر ہندوستان کی اقتصادی حالت پر نظر ڈالی۔ یہاں کی گرمی سے گھبرا کر کشمیر کے دل فریب مناظر میں پہونچا تو بے اختیار پکار اٹھا:۔ "کشمیر پر فریفتہ ہو گیا ہوں"۔ جب پہلے پہل دہلی میں شہنائیاں، نفیریاں اور نقارے بجتے سنا تو کہنے لگا: "اس شور سے تو کان بہرے ہوئے جاتے ہیں" لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد ان سے اتنا مانوس ہو گیا کہ لکھا:۔ "رات کو جب اپنے مکان کی چھت پر لیٹ کر اس کی آواز سنتا ہوں تو بہت بھلی اور سریلی معلوم ہوتی ہے"۔

ہندوستان کو قریب سے دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا جذبہ برنئے کو جگہ جگہ لے گیا۔ امراء کی مجلسوں میں پہونچا، نانبائیوں کی دوکانوں پر بیٹھا، سورج گرہن کے میلوں میں شریک ہوا، جوگیوں، اور فقیروں سے باتیں کیں، بنارس میں پنڈتوں سے ملا، بیر بنگال میں درویشوں سے ملاقات کی، لشکریوں کے حالات کی ٹوہ لگائی، ایک عورت کو ستی ہوتے ہوئے دیکھنے کے لئے دوپہر میں بھاگا بھاگا پھرا، ہاتھیوں کی لڑائی کا تماشا دیکھنے کی جستجو ہوئی تو خود اپنی جان کو خطرہ میں ڈال دیا، جغرافیائی حالات کی تحقیق کا خیال پیدا ہوا تو کشمیر کے چشموں تک جا پہونچا غرض سیاسی، سماجی، اور اقتصادی زندگی سے متعلق چھوٹی سے چھوٹی کوئی چیز ایسی نہ تھی جس پر اس کی نظر نہ گئی ہو۔

برنئے ۱۶۲۰ء میں فرانس میں شہر انجور کے ایک کاشتکار گھرانے میں پیدا ہوا تھا۔ ۱۶۵۲ء میں اس نے ڈاکٹر آف میڈیسن کی ڈگری حاصل کی۔ فرانس کے مشہور فلسفی گیسنڈی نے اس کی تربیت اور ذہنی نشو و نما میں خاص طور پر دلچسپی کا اظہار کیا۔ ۱۶۵۳ء میں

---

[1] فاضل مقالہ نگار نے ہر جگہ برنیئر کے بجائے برنئے لکھا ہے جو فرانسیسی تلفظ کے لحاظ سے یقیناً درست ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کی پابندی ضروری نہیں کیونکہ وہ ہمارے یہاں برنیئر کے نام سے مشہور ہو چکا ہے اور اسی نام سے اسے پکارنا چاہئے جس طرح لفظ Paris کا تلفظ دراصل پرتی ہے لیکن سب اس کو پیرس کہتے ہیں۔ عربی میں بھی غیر زبانوں کے الفاظ کے تلفظ میں حروفِ مکتوبی ہی کو سامنے رکھتے ہیں۔ مثلاً "Louis" کا تلفظ فرانسیسی میں لوئی ہے لیکن عربی میں ہمیشہ اسے "لوئیس" ہی لکھیں گے۔ (نیاز)

برنئیر مشرقی ممالک کو دیکھنے اور وہاں کے حالات کا مطالعہ کرنے کی نیت سے نکل کھڑا ہوا۔ تین چار سال تک شام، مصر، فلسطین وغیرہ میں گھومتا رہا۔ اور بالآخر ۱۶۵۸ء میں بندرگاہ سورت پر آپہونچا۔ یہ زمانہ وہ تھا جب شاہ جہاں کے بیٹوں میں خانہ جنگی کا بازار گرم تھا اور دارا شکوہ جب ناکام ہوکر گجرات کی طرف بھاگا تو راستہ میں اتفاقاً برنئیر سے ملاقات ہوگئی ۔ خود لکھتا ہے :-

"عجیب و غریب اتفاق تھا کہ میں اُسے راستہ میں مل گیا اور چونکہ کوئی طبیب اُس کے ہمراہ نہ تھا، اس لئے مجھے جبراً اپنے ساتھ لے لیا۔" (ج ۱ ص ۱۰۶ - ص ۸۹)[1]

چند دن دارا شکوہ کے ساتھ رہنے کے بعد، برنئیر دہلی آگیا اور یہاں اورنگ زیب کے مشہور امیر دانش مند خاں کے طبیبوں میں شامل ہوگیا۔ برنئیر کو اس کی صحبت میں فرانس کی علمی مجلسوں کا لطف آگیا۔

دانش مند خاں کی مجلسوں میں برنئیر کو نہ صرف امراء کے اندرونی حالات کا جایزہ لینے اور مختلف حکام سے ملنے کا موقع ملا۔ بلکہ ہندوستان کے مختلف مذہبی فرقوں کے اعتقادات اور اُن کی مذہبی زندگی کے متعلق معلومات فراہم کرنے کی سہولتیں بھی میسر آگئیں اس لئے کہ دانش مند خاں کو خود مذاہب کی تحقیق کا بڑا شوق تھا۔ سفرنامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ برنئیر نے بعض اہم سیاسی واقعات کا ذاتی مشاہدہ کیا تھا۔ جس وقت دارا شکوہ انتہائی کس مپرسی اور بے چارگی کے عالم میں گجرات اور سندھ کی طرف بھاگا بھاگا پھر رہا تھا، برنئیر نے چند دن قریب رہ کر اس کا حال دیکھا تھا۔ لکھتا ہے کہ دارا پر ایسی مفلسی کا عالم تھا کہ خیمہ تک اس کے پاس نہ تھا۔ اُس کی بیگم اور عورتیں صرف ایک قنات کی آڑ میں تھیں، جس کی رسیاں میری سواری کی بہلی کے پہیوں سے بندھی ہوئی" (ج ۱، ۱۰۶، ص ۸۹)۔ پھر جب دارا شکوہ گرفتار کرکے دہلی لایا گیا اور ذلت کے ساتھ دہلی کے بازاروں میں اس کو گشت کرایا گیا، اس وقت بھی برنئیر وہاں موجود تھا۔ لکھتا ہے :-

"میں بھی شہر کے سب سے بڑے بازاروں میں ایک اچھے موقع پر اپنے دو رفیقوں اور دو خدمت گاروں کے ساتھ عمدہ گھوڑے پر چڑھا کھڑا تھا اور ہر طرف سے رونے اور چلانے کی آوازیں آرہی تھیں اور مرد اور بچے اس طرح چلا چلا کر رو رہے تھے کہ گویا اُن پر کوئی بڑی ہی مصیبت پڑی ہے۔" (ا ص ۱۸۸ - ص ۹۹)

جس وقت شہزادہ سلیمان شکوہ کو ہتھکڑیاں پہنا کر اورنگ زیب کے سامنے لایا گیا، اس وقت بھی برنئیر دربار میں موجود تھا۔ اور نہایت تعجب کے ساتھ اُس نے اس ہنگامہ کو دیکھا تھا، (ج ا ص ۱۹۷ - ص ۱۰۵)۔ خانہ جنگی کے خاتمہ پر اورنگ زیب نے جو جشن کیا تھا، اس میں برنئیر نے بھی شرکت کی تھی ۔ لکھتا ہے کہ "اس سے بڑھ کر کوئی تماشہ میں نے عمر بھر کبھی نہیں دیکھا۔"

(ج ۲ ص ۲۸۸، ص ۲۸۶)

ہندوستان کے شہر برنئیر کی نظر میں

برنئیر نے مشرق و مغرب کے بے شمار شہروں کی سیر کی تھی ۔ اُس نے نئے شہروں کو اُبھرتے اور پُرانے شہروں کو زوال پذیر ہوتے دیکھا تھا۔ اس وسیع مشاہدہ نے اس میں ایسی بصیرت پیدا کردی تھی کہ وہ ظاہری شان و شوکت سے دھوکا کھائے بغیر شہروں کے سماجی اور اقتصادی توازن کا جایزہ لے لیتا تھا۔ چنانچہ ہندوستان کے شہروں کو دیکھ کر اس نے لکھا :

"یہاں کے شہر اور قصبے خواہ اس وقت خستہ حال اور ویران نہ ہوں، مگر ایسا شہر کوئی نہیں ہے جس میں جلد تباہ اور خراب ہوجانے کی علامتیں نہ ہوں۔" (ج ا ص ۳۰۷ - ص ۲۲۷)

برنئیر نے جن اسباب کی بنا پر یہ رائے قایم کی تھی اُن کی پوری تشریح تو نہیں کی ہے لیکن یہ ضرور کہا ہے کہ شخصی حکومت کے خراب

---

[1] پہلا حوالہ اُردو ترجمہ کا اور دوسرا انگریزی ترجمہ کا ہے۔

اثرات جب ظاہر ہوتے ہیں تو شہروں پر تباہی آجاتی ہے۔ شہری زندگی پر بادشاہ کی موجودگی اور غیر موجودگی کا گہرا اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ لاہور کے متعلق لکھتا ہے :۔

"چونکہ بیس برس سے زیادہ عرصہ سے بادشاہ معہ امراء دربار آگرہ یا دہلی میں رہتا ہے اس لئے لاہور کے اکثر مکانات حالتِ ویرانی میں ہیں، بلکہ واقعتاً بہت سی عمارتیں بالکل منہدم ہوگئی ہیں۔ اور پچھلے چند برسوں کی شدید بارشوں میں بہت سے باشندے بھی مکانات میں دب کر مر چکے ہیں۔ مگر اب تک بھی چار پانچ بازار بہت بڑے ہیں جن میں سے دو تین تو طول میں ۱ میل سے بھی متجاوز ہیں۔ لیکن ان میں سے بھی اکثر مکانات بالکل ڈھئے پڑے ہیں۔"

(ج ۲ ص ۴۸-۴۷ - ص ۳۸۴)

برنیئر نے اپنے سفرنامہ میں متعدد موقعوں پر یہ بات کہی ہے کہ شہروں کی آبادی کا انحصار بادشاہ یا امراء کی موجودگی پر ہے۔ اس سے علیحدہ اُن کے وجود کو سوچا ہی نہیں جا سکتا۔ دہلی کے سلسلہ میں لکھتا ہے :۔

"اس ملک کے دارالحکومت یعنی شہر آگرہ یا دہلی کے باشندوں کی معاش کا بڑا دار و مدار صرف فوج کی موجودگی پر ہے اور اس لئے وہ مجبور ہیں کہ جب کبھی بادشاہ کوئی ایسا سفر اختیار کرے تو وہ بھی ساتھ جائیں۔"

(ج ۱ ص ۳۹۵، ص ۲۲۰)

ایک اور موقعہ پر لکھتا ہے :۔

"دہلی کی تمام خلقت حقیقتاً لشکر میں شامل ہے کیونکہ ان کے کام کاج اور گزران، بادشاہ اور لشکر ہی پر منحصر ہے اور ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ یا تو لشکر کے ساتھ جائیں یا دہلی میں پڑے بھوکے مریں۔"

(ج ۲، ص ۴۴ - ص ۳۸۱)

برنیئر جس وقت دہلی پہونچا تو شاہجہاں کی دلّی، شاہ جہاں کو آباد ہوئے چوتھائی صدی سے زاید عرصہ گزر چکا تھا۔ یہاں رہ کر سب سے پہلے اس نے جس بات کو محسوس کیا وہ یہ تھی کہ دہلی میں کوئی درمیانی طبقہ نہیں ہے۔ یہاں یا تو لوگ بہت مالدار ہیں یا بہت غریب۔ مکانات یا تو نہایت عالی شان ہیں یا محض چھپر ہیں جن میں فوجی یا معمولی پیشہ ور لوگ رہتے ہیں۔ اوسط درجہ کے مکانات کا یہاں کوئی پتہ نہیں۔

امراء کے مکانات کے متعلق لکھتا ہے کہ :۔ "عام طور پر ہوادار خوشنما ہوتے ہیں۔ ہر مکان میں وسیع صحن اور خوبصورت باغیچے ہیں۔ صدر دالان کے اندر اور دروازوں میں اکثر چھوٹے چھوٹے فوارے چلتے رہتے ہیں۔ گرمی میں استعمال کے لئے تہ خانے اور خس خانے بنانے کا رواج ہے۔ لکھتا ہے کہ تہ خانوں کی نسبت اکثر لوگ خس خانوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔ یہ خس خانے چمن کے اندر حوض کے قریب بنائے جاتے ہیں تاکہ خدمت گار ڈولوں سے ان پر پانی چھڑکتے رہیں۔ (ج ۲ ص ۲۶۱ - ص ۲۴۷)

نشست کے لئے صدر دالان میں روئی کا موٹا گدیلا بچھایا جاتا ہے۔ گرمی کے دنوں میں اس پر چاندنی، جاڑوں میں ریشمیں قالین بچھتے ہیں۔ صاحب خانہ یا مخصوص مہمانوں کے لئے بیچ میں خوبصورت گدیلے ہوتے ہیں جن پر عموماً سنہری زری کی دھاریاں بنی ہوتی ہیں، کمخواب اور مخمل کے گاؤ تکئے اس پر لگا دئے جاتے ہیں۔ طاقوں میں چینی کے برتن اور گلدان سجائے جاتے ہیں۔ اس صدر دالان کی چھت نقش و نگار سے مزین ہوتی ہے۔ (ج ۲ ص ۲۶۲ - ص ۲۴۷ - ۲۴۸)

خس پوش مکانات بھی خاصے سلیقے سے بنائے جاتے ہیں۔ لمبے اور مضبوط بانسوں کے چھپر چھاکر نہایت عمدہ کہگل اور سفیدی کردی جاتی ہے (ج ۲ ص ۲۶۰ - ص ۲۴۲)۔ ان چھپروں میں آگ لگنے کا ہمیشہ خطرہ رہتا ہے۔ خود برنیئر کی موجودگی میں ایک بار ان مکانوں آگ لگی اور تقریباً ساٹھ ہزار جھونپڑے جل کر خاکستر ہو گئے۔ لکھتا ہے کہ اس حادثہ میں جانوروں کے علاوہ کچھ عورتیں بھی

جل گئیں کیونکہ پردہ کی پابندی کے باعث وہ جلدی سے گھروں سے باہر نہیں نکل سکتی تھیں۔

ان خس پوش مکانوں کی کثرت کو دیکھ کر برنیئے نے دہلی کے متعلق جو رائے قایم کی تھی وہ بڑی دلچسپ ہے۔ لکھتا ہے :-

"ان کچے خس پوش مکانوں کے باعث میں ہمیشہ یہ خیال کرتا ہوں کہ سوائے اتنے فرق کے کہ آرام کے بعض سامان اس میں زیادہ ہیں، دہلی گویا دیہات کا مجموعہ یا فوج کی چھاؤنی ہے۔" (ج ۲ ص ۲۴۰ - ص ۲۴۶ - ۲۴۷)

قلعہ کی زندگی

برنیئے نے اپنے سفرنامہ میں قلعہ کی زندگی پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں اس کی معلومات کچھ تو ذاتی مشاہدے پر مبنی تھی اور کچھ اس نے خواجہ سراؤں اور شاہی ملازمین کے ذریعہ حاصل کی تھی۔

لکھتا ہے کہ قلعہ کے دو اہم حصے ہیں، محل اور محل سرا۔ محل سرا کے حالات کا پتہ لگانا محال ہے۔ وہاں کسی شخص کا گزر ممکن نہیں، فوجیوں میں ایک مثل مشہور ہے کہ تین موقعوں سے بچنا اور احتیاط کرنا چاہئیے ــ کوتل گھوڑوں سے، شکار گاہ سے اور محل سرا یا بیگمات شاہی کی سواری کے قریب جانے سے۔ (ج ۲ ص ۴۵ - ص ۲۴۷)

قلعہ کے دروازہ پر دو ہاتھی نصب تھے، جن پر راجہ جے مل اور اس کے بھائی کے مجسمے تھے۔ لکھتا ہے :- "یہ ہاتھی جن پر یہ دونوں بہادر سوار ہیں، بڑے شان و شکوہ کے ہیں اور ان کو دیکھ کر رعب اور ادب کا ایک ایسا خیال مجھ پر چھا گیا، جس کو میں بیان نہیں کر سکتا" (ج ۲ ص ۳۴۳ - ص ۲۵۰)۔ اس دروازہ سے قلعہ میں داخل ہو کر ایک وسیع راستہ ملتا ہے جس کے وسط میں ایک نہر جاری ہے۔ اس نہر کے دونوں جانب ایک چبوترا ہے۔ اس کو چھوڑ کر دونوں طرف آخر تک محراب دار دالان بنے ہوئے ہیں۔ ان دالانوں میں کارخانوں کے داروغہ اور کم درجہ کے عہدہ دار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ جو منصب دار رات کو چوکی دینے آتے ہیں وہ اس چبوترے پر ٹھہرتے ہیں۔

قلعہ کے دوسرے دروازے سے بھی اندر داخل ہونے پر ایک خاصی چوڑی سڑک پر پہونچ جاتے ہیں۔ اس سڑک کے دونوں جانب چبوترے تو ویسے ہی ہیں لیکن دالانوں کی جگہ دکانیں بنی ہوئی ہیں۔ ان دو بڑی سڑکوں کے علاوہ جو قلعہ کے دروازوں تک جاتی ہیں، چھوٹی چھوٹی اور بھی متعدد سڑکیں ہیں۔ یہ سڑکیں ان مکانات تک جاتی ہیں جو امرا نے چوکی دینے کے موقع پر اپنے آرام کے لئے بنائے ہیں۔ چوکی دینے کے لئے امراء کی باریاں مقرر ہیں۔ باری باری وہ آکر قلعہ میں رات بھر پہرہ دیتے ہیں۔ یہ دیوان خانوں کے طرز کے مکانات ہیں جن کے سامنے باغیچے، حوض اور فوارے لگے ہوئے ہیں۔ امراء اپنے خرچ سے ان دیوان خانوں کو آراستہ پیراستہ رکھتے ہیں۔ جس امیر کی چوکی ہوتی ہے اس کے لئے کھانا خاصہ سے آتا ہے۔ جس وقت کھانے کے خوان آتے ہیں وہ امیر محل کی طرف رخ کر کے تین دفعہ آداب بجالاتا ہے۔ امراء کے ان دیوان خانوں کے علاوہ محل کے اندر سرکاری دفتروں کے لئے بھی دیوان خانے بنے ہوئے ہیں۔

محل میں کارخانے بھی ہیں جن میں صبح سے شام تک چکن دوز، مصور، نقاش، درزی، موچی، جولاہے وغیرہ اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔

ان دیوان خانوں، اور دفتروں سے گزرنے کے بعد "خاص و عام" تک رسائی ہوتی ہے۔ یہ ایک وسیع مربع مکان ہے جس کے چاروں طرف محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ سامنے ایک بڑا بالا خانہ ہے جس پر نفیریاں، شہنائیاں اور نقارے رکھے ہیں۔ اس نقار خانہ سے گزر کر ایک دالان میں پہونچتے ہیں۔ اس دالان کے ستونوں پر اور چھت پر سنہری نقش و نگار ہیں۔ اس دالان کی کرسی بہت اونچی ہے اور وہ تین طرف سے کھلا ہوا ہے۔ ایک دیوار کے وسط میں جو محل سرا سے اس کو علٰحدہ کرتی ہے، وہاں ایک بڑا "شہ نشین" بنا ہوا ہے۔ دوپہر کو بادشاہ یہاں آکر بیٹھتا ہے۔ دائیں بائیں شہزادے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ کچھ فاصلہ چھوڑ کر چاندی کا جنگلہ ہے جس میں امراء، راجا اور غیر ملکوں کے سفیر کھڑے ہوتے ہیں، ان سے جو جگہ باقی بچتی ہے اس میں رعایا کا ہر کس و ناکس آکر کھڑا ہو سکتا

ہے۔ عموماً یہ جگہ بلکہ پورا صحن اُن لوگوں سے بھرا رہتا ہے جو مختلف قسم کی عرضیاں لے کر حاضر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کو "خاص و عام" کہتے ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۸۰۔ ص ۲۶۱)۔ یہاں ڈیڑھ دو گھنٹے تک لوگوں کے سلام اور مجرا کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ پھر گھوڑے اور ہاتھی پیش کئے جاتے ہیں۔ ہاتھیوں کو نہلا کر اُن کے جسم پر کالا رنگ کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اُن کی سونڈ پر لال خط کھینچ دئے جاتے ہیں۔ تبت سے سفید سر والی گایوں کی دُمیں بڑی قیمت پر خریدی جاتی ہیں اور اس طرح ان ہاتھیوں پر لٹکائی جاتی ہیں کہ دو بڑی مونچھیں معلوم ہوتی ہیں۔ یہ ہاتھی زربفت کی جھولیں لٹکائے، چاندی کی گھنٹیاں بجاتے ہوئے گزرتے ہیں اور جب تخت کے قریب پہونچتے ہیں تو سونڈ اُٹھا کر چنگھاڑتے ہیں۔ یہ اُن کی سلامی سمجھی جاتی ہے۔ پھر گھوڑے، ہرن، نیل گائیں، گینڈے، بنگالی بھینسے اور دوسرے جانور پیش کئے جاتے ہیں۔ بخارا وغیرہ سے کُتّے منگائے گئے ہیں جو سُرخ رنگ کی جھولیں ڈالے ہوئے سامنے سے گزرتے ہیں۔ آخر میں ہر قسم کے شکاری پرند لائے جاتے ہیں۔ ان تمام ہنگاموں کے بعد بادشاہ نہایت توجہ کے ساتھ سواروں کو ملاحظہ کرتا ہے۔ برنئے کا بیان ہے:-

"جب سے لڑائی بند ہوئی ہے کوئی سوار یا پیدل ایسا نہیں جس کو بادشاہ نے بچشم خود نہ دیکھا ہو اور اس سے اپنی واقفیت حاصل نہ کی ہو۔ چنانچہ اس نے کسی کی تنخواہ بڑھا دی، کسی کی کم کر دی اور کسی کو بالکل ہی موقوف کر دیا۔" (ج ۲۔ ص ۲۸۲۔ ص ۲۶۳)

اس کے بعد لوگ عرضیاں پیش کرتے ہیں۔ یہ عرضیاں تمام و کمال بادشاہ کے ملاحظہ اور سماعت میں آتی ہیں۔ بادشاہ خود دریافت حال کرتا ہے اور معاملات کی تحقیق میں دلچسپی لیتا ہے۔ ان مستغیثوں میں سے جن لوگوں کے معاملات زیادہ تحقیق طلب اور قابل غور ہوتے ہیں ان کی عرضیاں الگ کر دی جاتی ہیں۔ ہفتہ میں ایک دن بادشاہ تخلیہ میں ان لوگوں کی عرضیاں سنتا ہے۔ اس موقع پر ان عرضیوں کو پیش کرنے کا کام ایک مسن اور دولت مند شخص کے سپرد کر دیا جاتا ہے، عدل و انصاف میں بادشاہ کی دلچسپی کا ذکر کرتے ہوئے برنئے لکھتا ہے:-

"اس سے بخوبی ظاہر ہے کہ ایشیائی بادشاہ جن کو اہل یورپ جاہل اور ناتراشیدہ خیال کرتے ہیں، وہ ہمیشہ ہی اپنی رعایا کی داد دہی اور انصاف رسانی سے جو ان پر واجب ہے، غفلت نہیں کرتے۔" (ج ۲ ص ۲۸۳۔ ص ۲۶۳)

دربار میں خوشامد کا ماحول رہتا ہے۔ جو لفظ بھی بادشاہ کی زبان سے نکلتا ہے درباری اس پر عجیب انداز سے اظہار تحسین کرتے ہیں اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف اُٹھا کر وہ "کرامات" "کرامات" پکارتے ہیں۔ خوشامد کی عادت پوری سوسائٹی میں سرایت کر گئی ہے۔ لکھتا ہے کہ جب کوئی امیر مجھے علاج کے لئے بلاتا ہے تو پہلے یہ کہتا ہے کہ آپ تو اپنے وقت کے ارسطو، بقراط اور بوعلی سینا ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۸۳۔ ص ۲۶۴)

"عام و خاص" کے بڑے دالان کی بغل میں ایک "خلوت خانہ" ہے جسے "غسل خانہ" کہتے ہیں۔ اس پر نہایت خوبصورت سنہری روغن ہے۔ یہاں ایک اونچی کرسی پر بیٹھ کر بادشاہ امراء اور صوبہ داروں کی عرضیاں سنتا ہے۔ یہاں چند مخصوص لوگوں کے سوا کوئی حاضر نہیں ہو سکتا۔ جس طرح صبح کو "خاص و عام" کے دربار میں حاضر نہ ہونے پر امراء کو جرمانہ ادا کرنا پڑتا ہے یہاں شام کو غیر حاضری پر سزا ملتی ہے۔ البتہ دانش مند خاں کے علمی ذوق کے پیش نظر بادشاہ نے ان کی غیر حاضری معاف کر دی ہے۔ لیکن چہار شنبہ کو جو ان کی چوکی کا دن ہے اُن کو بھی اور امراء کی طرح محل میں حاضر ہونا پڑتا ہے۔

محل سرا کے حالات کے متعلق برنئے نے خواجہ سراؤں سے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ وہاں بیگمات کے لئے حسب مراتب علحدہ علحدہ محلات ہیں جن کے دروازوں کے سامنے حوض، باغیچے، روشیں، فوارے لگے ہوئے ہیں۔ دریا کی طرف ایک چھوٹا سا برج ہے جس کا رنگ لاجوردی ہے اور بڑے بڑے آئینے چاروں طرف لگے ہوئے ہیں۔ ایک مرتبہ برنئے کو بڑی بیگم کے علاج کے سلسلہ میں محلسرا میں

بلایا گیا۔ بیگم شدید علیل تھیں اور باہر کے دروازے تک آنا ممکن نہ تھا۔ چنانچہ برنیئر کو اندر لے جایا گیا لیکن اس طرح سے کہ ایک کشمیری شال سر سے پاؤں تک اس پر ڈھک دی گئی اور ایک خواجہ سرا اندھے کی طرح اس کا ہاتھ پکڑ کر اندر تک لے گیا۔

برنیئر نے محل کی زندگی کی تفصیلات کے سلسلہ میں مینا بازار کا بھی ذکر کیا ہے۔ لکھتا ہے کہ کبھی کبھی ایک فرضی بازار لگا کرتا ہے جس میں امراء اور بڑے بڑے منصب داروں کی بیگمات دوکانیں لگا کر بیٹھتی ہیں۔ بادشاہ، بیگمیں اور شاہزادیاں خریدار بنتی ہیں۔ اس میلے کا بڑا لطف یہ ہے کہ ہنسی اور مذاق کے طور پر خود بادشاہ ایک ایک پیسہ کے لئے جھگڑتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ بیگم صاحب بہت گراں فروش ہیں۔ دوسری جگہ اس سے اچھی اور سستی چیزیں مل سکتی ہے۔ ہم ایک کوڑی بھی زیادہ نہ دیں گے۔ ادھر وہ کوشش کرتی ہے کہ اپنا مال زیادہ قیمت کو بیچے۔ جب دیکھتی ہے کہ بادشاہ زیادہ قیمت نہیں لگاتا تو گفتگو میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ کہہ اٹھتی ہے کہ آپ اور چیزوں کی خبر لیں، ان چیزوں کی قیمت آپ کیا جانیں۔ یہ آپ کے لائق نہیں ہیں۔ لیکن یہ محض دکھاوٹی ہوتا ہے بعد کو بادشاہ اور بیگمات روپیہ کی جگہ اشرفیوں میں چیزیں خریدتی ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۹۵-ص ۲۷۳)

دہلی کے بازار اور دوکانیں برنیئر کا زیادہ وقت دہلی میں گزرا تھا، اس لئے یہاں کے حالات کو اس نے نسبتاً زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ بازاروں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یوں تو دہلی کے گلی کوچوں میں بے شمار بازار ہیں لیکن بعض بازار اپنی وسعت اور خوبصورتی کی بنا پر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دہلی میں بڑے بازار سات ہیں۔ شہر کے دو بڑے بازار شاہی چوک کے دروازے پر (جو قلعہ سے ملحق ہے) آکر ختم ہوتے ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۵۵ ص ۲۴۳) ان کا عرض ۲۵، ۳۰ قدم کے قریب ہے اور جہاں تک نظر پہونچتی ہے وہ سیدھے چلے گئے ہیں۔ جو بازار لاہوری دروازہ کو جاتا ہے وہ بہت لمبا ہے اس کے دونوں جانب محراب دار دوکانیں ہیں جن میں بیوپاری، اہل حرفہ اور صراف اپنے اپنے کاموں میں مصروف رہتے ہیں۔ دکانوں کے پیچھے کوٹھریاں بنی ہوئی ہیں جن میں رات کو سامان بند کر دیا جاتا ہے۔ ان دوکانوں کے اوپر بالاخانے بنے ہوئے ہیں جو بازار کی طرف سے بہت خوبصورت معلوم ہوتے ہیں۔ ویسے بھی نہایت آرام دہ اور ہوادار ہیں۔ رات کو بیوپاری انھیں بالاخانوں میں سوتے ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۵۸ - ص ۲۴۴)

یہ بالاخانے شہر کے ہر بازار میں نہیں ہیں۔ متمول بیوپاری دوکانوں یا بالاخانوں پر نہیں سوتے۔ وہ کاروبار سے فارغ ہو کر اپنے اپنے مکانوں کو چلے جاتے ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۵۸ - ص ۲۴۵)

دوکانوں کے سلسلہ میں برنیئر نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اگر ایک دوکان میں پشمینہ، کمخواب اور زری کا سامان رکھا ہے تو پاس ہی کوئی پچیس دوکانوں میں گھی، تیل، آٹا، چاول وغیرہ فروخت ہوتا ہے۔ صرف بعض جگہ میووں کے بازار تو علیحدہ ہیں۔ باقی سب بازار ملے جلے ہیں۔ بیوپاری اپنا سب مال دوکانوں پر نہیں رکھتے بلکہ ان کا بیشتر سامان گوداموں میں بند رہتا ہے۔ لیکن حلوائیوں کی دوکانیں کثرت سے ہیں۔ لیکن نہ مٹھائی اچھی بنتی ہے نہ اس کو گرد اور مکھیوں سے بچایا جاتا ہے۔

(ج ۲ ص ۲۲۴-ص ۲۵۰)

دہلی کے بازاروں میں ایک اور چیز جو برنیئر کے لئے جاذب نظر تھی وہ رمالوں، جوتشیوں اور نجومیوں کی کثرت تھی۔ جہاں دیکھئے دھوپ میں میلا سا قالین کا ٹکڑا بچھائے بیٹھے ہیں، علم ریاضی کے کچھ پرانے آلات سامنے سجے ہوئے ہیں، ایک بڑی کتاب جس پر بارہ برجوں کی شکلیں بنی ہوئی ہیں، کھلی ہوئی سامنے رکھی ہے اور کثیر تعداد میں عورتیں سفید چادروں میں لپٹی ہوئی اُن کے گرد کھڑی ہیں اور اپنے معاملات اُن سے بیان کر رہی ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۵۰ - ۲۵۶/ ۲۴۲ - ص ۲۴۴ - ۲۴۳)

اشیاء خورد و نوش برنیئر نے کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق اپنے تاثرات مختلف موقعوں پر بیان کئے ہیں۔ روٹی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہاں نان بائی بے شمار ہیں لیکن اُن کے تنور فرانسیسی تنوروں سے مختلف ہیں اور بہت بڑے بڑے ہیں۔

(ج ۲ - ص ۲۲۴ - ص ۲۵۰) نان بائیوں کی پکائی ہوئی روٹی اچھی سکی ہوئی نہیں ہوئی نہیں ہوتی۔ البتہ قلعہ میں روٹی کسی قدر اچھی پکتی ہے اس میں دودھ، مکھن اور انڈا خوب ڈالا جاتا ہے۔ بازاروں میں مختلف قسم کے کباب اور قلیے پکتے ہیں لیکن گوشت کے متعلق شک ہی رہتا ہے کہ کس جانور کا ہے۔ لکھتا ہے:-

"مجھے معلوم ہے کہ کبھی کبھی اونٹ یا گھوڑے یا قریب المرگ بیل کا گوشت بھی استعمال کر لیتے ہیں۔"

(ج ۲ - ص ۲۲۵ - ص ۲۵۰)

اسی بنا پر برنیئر نے یہ رائے قایم کی تھی کہ ہندوستان میں جو کھانا گھر پر تیار نہ ہوا ہو وہ معین صحت نہیں ہو سکتا۔ خود اس کے لئے کھانے کا اہتمام کرنا مشکل تھا اس لئے اس نے ایک عجیب ترکیب نکالی۔ شاہی باورچی خانہ کے داروغہ سے اس نے معاملہ کر لیا چنانچہ روز اپنا نوکر وہاں بھیج کر کھانا منگا لیتا تھا۔ کھانے کی قیمت تو اُسے کچھ زیادہ ادا کرنی پڑتی تھی لیکن کھانا بہت اعلیٰ درجہ کا حاصل ہوجاتا تھا۔ دانش مند خاں کو جب اس کا علم ہوا تو بہت ہنسا اور اس کی چوری اور چالاکی پر تعجب کا اظہار کیا۔ برنیئر نے جواب دیا کہ اگر ایسا نہ کرتا تو فاقوں سے مرجاتا۔ اس لئے کہ ڈیڑھ سو اشرفی ماہانہ جو آپ کی سرکار سے ملتے ہیں میرے لئے کافی نہیں۔ حالانکہ فرانس میں ایک بادشاہ کا سا کھانا کھا سکتا ہوں۔ (ج ۲ - ص ۲۲۶ - ص ۲۵۱)

شراب دہلی کی کسی دوکان پر نہیں ملتی۔ اگر کہیں عمدہ شراب ملتی ہے تو وہ شیراز وغیرہ کی ہوتی ہے۔ لیکن یہ باہر کی آئی ہوئی شرابیں بے حد گراں ہیں۔ ہندوستانی کہتے کہ ان کی قیمت اس کے مزے کو بے لطف کر دیتی ہے (ج ۲ - ص ۲۲۸ - ۲۵۳)۔ ہندوستان کی بنی ہوئی شراب "عرق" کہلاتی ہے۔ یہ بہت تیز اور تند ہوتی ہے اس کے بکنے پر ممانعت ہے۔ عیسائیوں کے سوا کوئی شخص علانیہ شراب نہیں پی سکتا۔

گنگا کا پانی پینے کے لئے دور دور لے جاتے ہیں۔ برنیئر جب دانش مند خاں کے ساتھ کشمیر گیا تو اس نے دیکھا کہ بہت سے امراء نے گنگا جل اونٹوں پر لاد کر ساتھ لے لیا ہے۔ خود اورنگ زیب کے متعلق لکھا ہے کہ اس کے چار خیمے ایسے ہوتے تھے جن میں پھل اور گنگا جل رکھا جاتا تھا۔

زراعت لکھتا ہے کہ ہندوستان کا زیادہ حصہ نہایت زرخیز ہے (ج ۱ ص ۲۳۸ - ص ۲۰۲)۔ لیکن زراعت کے طریقے ناقص اور خراب ہیں۔ قابل زراعت زمین کا بڑا حصہ کاشتکاروں کی قلت کے باعث خالی پڑا ہے۔ (ج ۱ - ص ۲۷۲ - ص ۲۰۵)۔ حکام کی بے رحمی اور ظالمانہ برتاؤ نے کاشتکاروں کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔ چنانچہ کاشتکاروں میں زراعت چھوڑ کر شہر میں ملازمت تلاش کرنے کا رجحان پیدا کر رہا ہے۔ یہ پریشان اور مفلوک الحال کاشتکار شہروں میں آجاتے ہیں اور فوج میں پانی بھرنے، یا سائیسی کا کام کرنے لگتے ہیں۔ یا پھر جس راجہ کے علاقہ میں ظلم و ستم کم دکھائی دیتا ہے وہاں بھاگ جاتے ہیں۔ (ج ۱ - ص ۲۰۵ و ۲۷۳ - ص ۲۲۶، ۲۰۵)

برنیئر نے زراعت کی اس ابتر حالت کا بڑا سبب یہ قرار دیا ہے کہ کاشتکار کو زمین پر حق ملکیت نہیں ہے۔ لکھتا ہے:-

"میں نے یورپ کی حکومتوں کی حالت کا جہاں زمین کا حق ملکیت رعایا کو حاصل ہے اور ان ملکوں کی حالت کا جہاں یہ حق ان کو حاصل نہیں ہے، احتیاط کے ساتھ مقابلہ کیا ہے۔" (ج ۱ - ص ۲۰۵ ، ص ۲۲۶)

پیداوار برنیئر نے ملک کا سب سے زیادہ زرخیز علاقہ بنگال کو قرار دیا ہے۔ لکھتا ہے:-

"بنگال میں دو مرتبہ جانے سے جو واقفیت مجھ کو اس ملک کی نسبت حاصل ہوئی ہے اس سے مجھ کو یقین ہے کہ جو فضیلت ملک مصر سے منسوب کی گئی ہے وہ زیادہ تر بنگالہ کا حق ہے۔" (جلد ۲ - ص ۱۲۰ - ص ۴۳۷)

بنگال کے بعد پیداوار کے لحاظ سے برنیئر نے کشمیر کی تعریف کی ہے۔ لکھتا ہے کہ یہاں انگور، سن، زعفران، گیہوں، دھان اور

ترکاریوں کے بہت کھیت ہیں - سیب، ناسپاتی، آلوچہ، خوبانی، اخروٹ وغیرہ کے درختوں کی بے حد کثرت ہے۔

مصنوعات

برنئیر نے ملک کے مختلف حصّوں کی مصنوعات کا جایزہ بھی بہت غور سے لیا ہے اور ترقی و تنزل کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے - اس نے امکانات کی نشاندہی بھی کی ہے اور کمزوریوں اور نقایص کا پتہ بھی دیا ہے۔ لکھتا ہے کہ کشمیر میں لکڑی کا کام نہایت اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے - وہاں کے بنے ہوئے صندوق، قلمدان وغیرہ تمام ملک میں جاتے ہیں۔ (ج ۲ - ص ۷۲، ص ۴۰۲) وارنش کا کام بھی نہایت عمدہ ہوتا ہے۔

مصوروں اور نقاشوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اُن کے باریک اور نازک کام کو دیکھ کر اکثر حیرت میں رہ گیا ہوں - ایک مصور نے اکبر کی بڑی بڑی مہموں کی تصویر ایک ڈھال پر سات سال میں طیار کی تھی - برنئیر نے جب اس ڈھال کو دیکھا تو دنگ رہ گیا - اس تعریف کے باوجود اس نے ہندوستانی مصوروں کی ایک کمزوری کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ لکھتا ہے کہ یہ مصور انسانی چہرہ کی کیفیات ظاہر کرنے میں کچے ہیں - (ج ۲ - ص ۲۷۱ - ص ۲۵۵) - لیکن بعض کاریگر اتنے ماہر بھی ہیں کہ اپنے ہاتھ سے ایسی چیزیں طیار کر لیتے ہیں کہ یورپ میں مشین سے بنی ہوئی معلوم ہوتی ہیں - اور اصل و نقل میں فرق کرنا دشوار ہوتا ہے، مثلاً یہاں کی بندوقیں بالکل یورپ کی بندوقوں کے مشابہ ہوتی ہیں - سونے کے زیور تو اتنے عمدہ طیار ہوتے ہیں کہ کوئی یوروپین سنار اُن سے بڑھ کر شاید ہی بنا سکے - (ج ۲ - ص ۲۷۰ - ص ۲۵۴)

کاریگروں کی حالت

برنئیر نے کاریگروں کی حالت کا ذکر کرتے ہوئے کئی اہم اور دلچسپ باتیں کہی ہیں - اس کی قدر جیسی ہونی چاہئے ویسی نہیں ہوتی - یہاں کی صنعت و حرفت کا سارا انحصار بادشاہوں اور امیروں کی سرپرستی پر ہے - عام طور پر دہلی میں نہ کاریگروں کے کارخانے ہیں نہ اُن کو عوام سے سرپرستی حاصل ہے، لکھتا ہے:

"اگر کاریگروں اور کارخانہ داروں کو کچھ ہمت دلائی جائے تو بے شک مفید اور عمدہ صنعتوں کو ترقی ہوسکتی ہے۔" (ج ۲ - ص ۲۷۱ - ص ۲۵۵)

ملک کے بہترین کاریگر دربار سے وابستہ ہو جاتے ہیں، جو باقی رہ جاتے ہیں اُن کی حالت بڑی کس مپرسی کی ہوتی ہے - ان کی واجبی اُجرت بھی نہیں ملتی - جب کسی امیر یا منصب دار کو کسی کاریگر کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کو بازار سے بلوا لیتا ہے اور جبراً کام لیتا ہے اور جو مزدوری جی چاہتا ہے دے کر ٹال دیتا ہے - کوئی کاریگر اصرار کرتا ہے تو اس پر سختی کی جاتی ہے۔

زیور کا استعمال اس قدر عام ہے کہ فوجی چاہے خود بھوکا مرتا ہو لیکن اپنی بیوی اور بچوں کو زیور ضرور پہنائے گا - (ج ۱ - ص ۲۰۴ - ص ۲۲۴) - زیورات مثلاً کڑوں، توڑوں، بالیوں، نتھوں، انگوٹھیوں کے بار بار بننے میں کافی سونا کھنچ جاتا ہے - علاوہ ازیں کافی مقدار زردوزی، کارچوبی کام کے کپڑوں، پگڑیوں کے طرّوں، پٹکوں وغیرہ کے بنانے میں خرچ ہو جاتی ہے -

(ج ۱ - ص ۲۰۴ - ص ۲۲۴)

تعلیمی حالات

برنئیر نے کہیں کہیں ہندوستان کے تعلیمی حالات کا بھی ذکر کیا ہے - اس سلسلہ میں اس نے بنارس کے متعلق اپنے تاثرات خاص طور پر بیان کئے ہیں - لکھتا ہے کہ بنارس کو ہندوؤں کا دارالعلم خیال کرنا چاہئے یہ ہندوستان میں اُس کا مرتبہ وہی ہے جو قدیم یونان میں ایتھنز کا تھا - (ج ۲ - ص ۲۲۲ - ص ۳۴۱) یہاں دور دور سے برہمن اور پنڈت آتے ہیں اور برسوں رہ کر تعلیم حاصل کرتے ہیں - طرز تعلیم قدیم مکتبوں کا ہے، باقاعدہ جماعتیں نہیں ہوتیں - پنڈت اپنے گھروں پر یا شہر کے باہر باغوں میں رہتے ہیں - ۴ سے لیکر ۱۵ شاگرد تک ایک پنڈت کے پاس رہتے ہیں - عموماً ایک پنڈت ۶ یا ۷ سے زیادہ شاگرد اپنی نگرانی میں نہیں لیتا - کوئی بہت ہی بڑا فاضل ہو تو ۱۵ شاگردوں کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ لیتا ہے - یہ شاگرد دس دس بارہ بارہ سال اپنے استادوں کے پاس رہتے اور تعلیم حاصل کرتے ہیں - ایام طالب علمی میں اُن کو صرف کھچڑی کھانے کے لئے ملتی ہے - اس

کچہری پر جو صرف ہوتا ہے وہ دولتمند ساہوکار ادا کرتے ہیں۔ یہ ہندو طالب علم پہلے سنسکرت زبان سیکھتے ہیں پھر پرانوں کی تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد بعض طالب علم، علم فلسفہ حاصل کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ لکھتا ہے کہ ہندوستانیوں کی طبیعت میں سستی اور کاہلی ہوتی ہے۔ اس لئے فلسفہ میں بہت کم ترقی کرتے ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۲۴۔ ۲۲۲۔ ص ۳۴۳۔ ۳۲۲)۔ علم طب پر ہندوؤں کے پاس بہت سی چھوٹی چھوٹی کتابیں ہیں لیکن اُن کی ترتیب ناقص ہے۔ ان کو صرف نسخوں کا مجموعہ سمجھنا چاہئے۔ (ج ۲۔ ص ۲۳۱۔ ص ۳۳۸)۔ علم ہیئت میں ہندوؤں کو خاصی مہارت ہے اور اپنے پتروں کی رو سے گرہن وغیرہ کے حساب صحیح بتا دیتے ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۳۴۔ ص ۳۳۹)۔ علم جغرافیہ سے ہندو ناواقف ہیں۔ دُنیا کو چپٹی اور مثلث شکل کی بتاتے ہیں کہ اس میں سات ولایتیں ہیں اور ہر ولایت اپنے خاص سمندر سے گھری ہوئی ہے۔

بنارس میں سنسکرت کی کتابوں کا خاصہ ذخیرہ ہے۔ ایک بہت بڑا کمرہ اُن سے بھرا ہوا ہے۔ ویدوں کے نسخے آسانی سے دستیاب نہیں ہوتے۔ لکھتا ہے کہ دانش مند خاں کو وید حاصل کرنے کا بڑا شوق تھا۔ لیکن بڑی تلاش کے باوجود بھی دستیاب نہ ہو سکے۔ (ج ۲۔ ص ۲۲۵۔ ص ۳۳۶)

اورنگ زیب کا بلند نظریۂ تعلیم

مسلمانوں کے نصاب تعلیم کے متعلق اورنگ زیب کی رائے برنیئر نے بڑی تفصیل سے نقل کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نصابِ تعلیم کے ناقص ہونے کا احساس کم از کم اونچے طبقہ میں پیدا ہو چلا تھا۔ اورنگ زیب کی تخت نشینی کے بعد اس کے استاد ملا محمد صالح دربار میں حاضر ہوئے۔ امید یہ تھی کہ اب گرانقدر انعام ملیں گے اور مراتب میں اضافہ ہوگا۔ لیکن اورنگ زیب نے تین ماہ تک اُن کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ پھر ایک دن خلوت میں طلب کیا، جہاں برنیئر کا آقا دانش مند خاں بھی موجود تھا۔ اورنگ زیب نے اپنے استاد سے جو گفتگو کی تھی وہ برنیئر کو اپنے آقا ہی سے معلوم ہوئی۔ اورنگ زیب ملا جی کے طریقۂ تعلیم و معلومات [illegible] ہر چیز پر تنقید کی اور کہا کہ آپ کی جغرافیہ دانی اور تاریخ کی معلومات کا یہ حال ہے کہ آپ نے مجھے پڑھایا کہ [illegible] ایک چھوٹے سے جزیرہ [illegible] اور فرانس اور اندلس کے بادشاہ ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کی طرح ہیں۔

> "کیا مجھ جیسے شخص کے استاد کو لازم نہ تھا کہ دُنیا کی ہر ایک قوم کے حالات سے مطلع کرتا۔ مثلاً ان کی جنگی قوت سے، اُن کے وسایل آمدنی اور طرز جنگ سے، اُن کے رسم و رواج، مذاہب اور طرز حکمرانی سے اور خاص امور سے جن کو وہ اپنے حق میں زیادہ مفید سمجھتے ہیں، تفصیل کے ساتھ علیحدہ علیحدہ مجھ کو بتاتا! اور علم تاریخ مجھے ایسا سلسلہ وار پڑھاتا کہ میں ہر ایک سلطنت کی جڑ بنیاد اور اسباب ترقی و تنزل اور اُن حادثات و واقعات اور غلطیوں سے واقف ہو جاتا جن کے باعث اُن میں بڑے بڑے انقلابات ظہور میں آتے ہیں۔" (ج ۱۔ ص ۲۶۸۔ ص ۱۵۶)

اورنگ زیب نے پھر یہ اعتراض کیا کہ اس کا زیادہ وقت عربی زبان، اس کی صرف و نحو سکھانے میں ضایع کر دیا گیا۔ حالانکہ چاہئے یہ تھا کہ ہمسایہ قوموں کی زبانیں سکھائی جاتیں۔ (ج ۱۔ ص ۲۶۸۔ ص ۱۵۶)

ملا صالح سے گفتگو کی یہ تفصیل تو دانش مند خاں نے برنیئر کو بتائی تھی۔ بعد کو بعض اور لوگوں سے اس نے سنا کہ اورنگ زیب نے اپنی گفتگو میں کئی اور اہم باتیں بھی کہی تھیں۔ مثلاً یہ کہ کیا نماز صرف عربی زبان ہی کے ذریعہ ادا ہو سکتی ہے اور ہماری اصلی زبان میں اسی طرح نہیں ہو سکتی؟ آپ نے جو فلسفہ پڑھایا تھا اور جس طرح پڑھایا تھا، اس سے ذہن کی تربیت کی امید نہیں ہو سکتی۔ ایسا فلسفہ پڑھانا چاہئے جس سے ذہن اس قابل ہو جائے کہ بغیر دلیل صحیح کسی چیز کو تسلیم نہ کرے، اس میں ضبط اور قابو پیدا ہو جائے کہ ترقی اور تنزل دونوں حالتوں میں اپنے آپ پر قابو رکھ سکے۔

اورنگ زیب کی یہ تنقید صرف ملا صالح کے طرز تعلیم پر نہ تھی، بلکہ یہ اس نصابِ تعلیم کے خلاف آواز تھی جو سترویں صدی میں

رائج تھا اور جس کی افادیت مشتبہ ہو چکی تھی!

ہندوستانی طریقۂ علاج برنئے طبیب تھا اور اسی حیثیت سے دانشمند خاں کے ساتھ وابستہ تھا۔ اس نے ہندوستان کے طریقۂ علاج کے متعلق بعض بے حد دلچسپ باتیں کہی ہیں۔ لکھتا ہے کہ ہندوؤں کا خیال ہے کہ بخار میں فاقہ سب سے بڑا علاج ہے۔ وہ اس مرض میں شوربہ یا یخنی سے زیادہ مضر کسی چیز کو نہیں سمجھتے۔ کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں بخار والے کے معدہ میں فوراً خراب ہو جاتی ہیں۔ ہندو اطبا عام طور پر فصد لینے کو اچھا نہیں سمجھتے۔ مسلمان طبیب بھی بعض معالجات ہندوؤں کے طرز پر کرتے ہیں۔ بخار میں شوربہ اور یخنی سے پرہیز کرتے ہیں۔ فصد کے معاملہ میں اُن کا نظریہ ہندوؤں سے مختلف ہے وہ فصد بہت کھلواتے ہیں۔ اور خون کافی مقدار میں نکلوا دیتے ہیں۔ بعض اوقات تو اٹھارہ یا بیس اونس خون تک فصد کے ذریعہ نکلوا دیتے ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۳۲، ص ۳۳۸-۳۳۹)

ہندو مذہب کے متعلق برنئے کی تحقیق برنئے نے ہندوستان میں قیام کے دوران میں ہندو مذہب کے بنیادی عقاید کے متعلق بھی تحقیق کی تھی۔ اس تحقیق میں اس کو دانشمند خاں کے علمی ذوق سے بڑی مدد ملی تھی۔ اس نے ہندو مذہب کے متعلق ایک علحدہ رسالہ میں لکھا تھا جس میں ہندوؤں کے مندروں کی تصویریں جمع کی تھیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۱۹، ص ۳۳۲)۔ ہندوستان چھوڑنے سے کچھ عرصہ قبل وہ بنارس گیا جہاں ایک بہت بڑے پنڈت سے ملا اور اس کا کتب خانہ دیکھا۔ اس پنڈت نے چھ اور پنڈتوں کو بھی بلا لیا۔ برنئے نے اس موقع سے پورا فایدہ اٹھایا اور بت پرستی کے متعلق ہندو مذہب کا بنیادی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی۔

جس وقت برنئے، ہندوستان آیا تھا، ہندوستان میں بعض مسلمان مفکر اور ہندو فاضل، وحدت وجود کے مسئلہ پر غور وفکر کر رہے۔ ملاشاہ، داراشکوہ، سرمد، وغیرہ اس نظریہ کے پرجوش مبلغ تھے۔ ادھر شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی کے مکتب خیال کے لوگ اس کی مخالفت پر کمربستہ تھے۔ برنئے لکھتا ہے:-

"تھوڑا ہی عرصہ گزرا کہ اس مسئلہ کی بابت ہندوستان میں بڑا شور وغل تھا"

ناگا فقیروں کے متعلق برنئے کے تاثرات برنئے کو ہندو اور مسلمان فقیروں سے ملاقات کے بہت موقعے ملے۔ اپنے سفرنامہ میں اس نے کئی جگہ ان فقیروں کی زندگی اور ان کے توہمات اور رسم کے عقاید کا ذکر کیا ہے۔

جوگیوں کے متعلق لکھتا ہے:-

"جوگیوں کا ننگا اور کالا جسم، لمبے لمبے بال، دبلی اور پتلی پتلی باہیں اور بل کھائے ہوئے ناخن اور وہ ڈراونی وضع جو میں بیان کر چکا ہے، اس عالم سفلی میں اس سے زیادہ مقہور شکل خیال میں نہیں آسکتی"

(ج ۲۔ ص ۱۹۲۔ ص ۳۱۶-۳۱۷)

برنئے نے جب سرمد کو دہلی کے بازار کوچوں میں ننگا پھرتے ہوئے دیکھا تو اس کو بڑی نفرت پیدا ہوئی (ج ۲۔ ص ۱۹۳۔ ص ۳۱۷)

لکھتا ہے: یہاں ناگا فقیروں کی ٹولیاں اکثر دیکھنے میں آتی ہیں۔

برنئے نے بہت سے فقیروں کو غیر طبعی طریقوں پر ریاضت کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ لکھتا ہے:-

"ان میں سے بہت سی صورتیں تو اس قدر سخت اور مشکل ہیں کہ ہمارے ملک کے نٹ بھی ان کی تقلید نہیں کر سکتے"

(ج ۲۔ ص ۱۹۵۔ ص ۳۱۷)

ستی کے متعلق برنئیر کے خیالات

ستی کی رسم کے متعلق برنئیر نے سیاحوں سے بہت کچھ سُنا تھا۔ ہندوستان آکر اُسنے اس مسئلہ کی بھی پوری طرح تحقیق کی۔ لکھتا ہے کہ سیاحوں کے بیانات میں بلاشک مبالغہ ہے۔ پہلے کی نسبت ستی کی تعداد بہت کم ہوگئی ہے۔ کیونکہ مسلمان بادشاہ اس رسم کے نیست و نابود کرنے کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ لیکن اس کے انسداد کے لئے انھوں نے کوئی قانون نہیں بنایا:-

"کیونکہ اُن کی پالیسی کا یہ ایک جزو ہے کہ ہندوؤں کی خصوصیات میں جن کی تعداد مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہے، دست اندازی کرنا مناسب نہیں سمجھتے بلکہ ان کی مذہبی رسوم کے بجالانے میں ان کو آزادی دیتے ہیں۔"

(ج ۲ - ص ۱۷۲ - ۱۷۳ - ص ۳۰۶)

چنانچہ مسلمان بادشاہوں نے کوئی صاف قانون اس سلسلہ میں نافذ کرنے کے بجائے یہ حکم دے دیا ہے کہ کوئی عورت اپنے صوبے کے حاکم کی اجازت کے بغیر ستی نہیں ہوسکتی۔ حاکم سے جب اجازت مانگی جاتی ہے تو وہ خود سمجھاتا ہے اور عورت کو اپنی محلسرا میں بھیج دیتا ہے تاکہ بیگمات اس کو سمجھائیں۔ اس تمام کوشش کے باوجود ستی ہونے والی عورتوں کی تعداد کافی ہوتی ہے۔
برنئیر نے ستی کے متعلق گفتگو کی تو اس کو اندازہ ہوا کہ ستی ہونا محبت کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک خاص طور کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے۔

برنئیر نے اپنے مشاہدات اس سلسلہ میں تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ اس کا ایک دوست، بندی داس تپِ دق میں مبتلا ہوا۔ خود برنئیر نے دو سال تک اس کا علاج کیا لیکن سودمند نہ ہوا۔ جب وہ مرگیا تو اس کی بیوہ نے ستی ہونے کا ارادہ کیا اور برنئیر نے دانشمند خاں کی مدد سے اس عورت کو ستی ہونے سے باز رکھا۔ (ج ۲ - ص ۱۷۳ - ص ۳۰۷) لیکن جب برنئیر احمد آباد سے راجستھان ہوکر آگرہ کو جارہا تھا تو ایک قصبہ میں اس نے ایک عورت کو ستی ہوتے دیکھا بھی اور اس سے وہ بے حد متاثر ہوا۔ (دفلکِ ناظر)

ادارۂ فروغ اردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور اس کے خصوصی سالنامے

آپ ہم سے حاصل کرسکتے ہیں، آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا سالنامے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیجدیجئے۔ پندرہ دن کے اندر آپ کو ذریعہ رجسٹری مل جائیں گی (وی پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جاسکتیں) آرڈر دس روپیہ سے کم کا نہ ہو اور محصول ڈاک بحساب پندرہ فی صدی روانہ کیا جائے۔

منیجر نگار لکھنؤ

سیاست الٰہیہ - عہ ؍	امراؤ جان ادا - للعہ ؍	جوڑ توڑ - - للعہ ؍	سسرال - - عہ ؍	اردو غزل گوئی - - عہ ؍	مکاتیب نمبر - عـہ ؍
ہماری داستانیں ۵ہ ؍	خدانخواستہ - - سے ؍	مضامین شوکت - عہ ؍	کارٹون - - - سے ؍	عرب کے تین مدبر سے ؍	طنز و مزاح نمبر عـہ ؍
مضامین جمال الدین افغانی ۵ہ ؍	گتیا - - - سے ؍	غزالہ - - - سے ؍	قاضی جی - - - سے ؍	خالد بن ولید - للعہ ؍	پطرس نمبر - - - مـہ ؍
انتقاد - - - سے ؍	بقراط - - - عہ ؍	سودیشی ریل - سے ؍	وغیرہ وغیرہ - - سے ؍	منٹو نمبر مجلد - - سے ؍	شخصیات نمبر مجلد عـہ ؍

سرمد و منصور کی حریف

فارسی کی پہلی شاعرہ "رابعہ"

(فرمان فتحپوری)

جو لوگ فارسی کا ذوق نہیں رکھتے وہ شاید رابعہ کے نام سے بھی واقف نہ ہوں لیکن فارسی سے دلچسپی رکھنے والوں نے بھی فارسی کی اس قدیم و عظیم شاعرہ کو منظرِ عام پر لانے کی کچھ زیادہ کوشش نہیں کی۔ حالانکہ رابعہ فارسی کے قدیم ترین شعراء رودکی ۔ شہید بلخی ۔ دقیقی اور ابوشکور وغیرہ کی ہمعصر ہے اور اس کا تعلق خاندان سامانیہ کے اس ممتاز دور سے ہے جو فارسی شعر و ادب کا اولین دور کہا جاتا ہے۔ سامانیہ دور طاہریہ اور صفاریہ کے خاتمہ پر ۳۹۵ھ سے شروع ہوتا ہے، اس میں نہ صرف یہ کہ بڑے بڑے علماء و فضلا و شعراء پیدا ہوئے بلکہ یہ بھی ہوا کہ ایرانی ادب اپنے قومی و ملکی مزاج سے پہلی بار ہم آہنگ ہوا ۔ رابعہ اسی عہد سے متعلق ہے اور اس کی ادبی و فنی شخصیت فارسی ادب کے اس ابتدائی دور سے ایسی مستحکم ہو چکی تھی کہ قدیم تذکرہ نگار جو کہ اس وقت عورتوں کا ذکر تو درکنار ان کا برسرِعام نام لینا بھی گناہ سمجھتے تھے رابعہ کا ذکر کئے بغیر نہیں رہ سکے ۔ چنانچہ فارسی علم بیان و قوافی و عروض کی قدیم ترین کتاب المعجم از شمس قیس بن رازی اور فارسی شعراء کے قدیم ترین مستند تذکرہ لباب الالباب مصنفہ عوفی میں رابعہ کا ذکر آیا ہے اور اس کے کلام کا نمونہ بھی دیا گیا ہے۔ لیکن یہ ذکر مختصر ہے اور اس سے رابعہ کے عام حالات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ۔ صاحب لباب الالباب کا بیان ہے کہ :-

"رابعہ اگرچہ زن بود امّا بفضل بر مردان جہاں بخندیدے فارس ہر دو میدان و والی ہر دو بیان ۔
بر نظم تازی قادر و در شعر پارسی بغایت ماہر و باغایت ذکائے خاطر و حدت طبع پیوستہ ۔ عشق باختے و شاہد بازی کردے۔" (لباب الالباب ۔ صفحہ ۲۹۴ ۔ چھاپ طہران ۔ مرتبہ سعید نفیسی)

مولانا شبلی نے بھی شعر العجم میں رابعہ کے ذکر کو غیر معمولی اختصار سے کام لیا ہے ۔ انھوں نے دور سامانیہ کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے رابعہ کے متعلق صرف اس قدر وضاحت فرمائی ہے :-

"اس دور کی خصوصیت یادگار ہے کہ شعر و شاعری کا مذاق عورتوں میں بھی پھیل گیا تھا۔ رابعہ قزداری بلخی جو رودکی کی ہمعصر تھی اعلیٰ درجہ کی شاعر تھی، اس کا باپ کعب اعراب میں سے تھا، لیکن رابعہ عجم میں پیدا ہوئی اور اس وجہ سے عربی، فارسی دونوں میں شعر کہتی تھی ۔ نہایت حسین اور صاحب فضل و کمال تھی، بکتاش نام ایک غلام سے اس کو عشق تھا، لیکن پھر مجازی سے گزر کر عشق حقیقی تک نوبت پہونچی، چنانچہ اس کا شمار صوفیہ میں کیا جاتا ہے، تاہم چونکہ عورت کا اجنبی مرد سے محبت کرنا اسلامی جماعت میں معیوب تھا اس لئے لوگوں نے اسے قتل کر ڈالا۔"

(شعر العجم از شبلی صفحہ ۲۲ ۔ مطبع ملا معارف اعظم گڈھ)

شبلی کا یہ بیان لباب الالباب سے نہیں بلکہ مجمع الفصحا سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔ شبلی نے رابعہ کے قاتل کا سراغ نہیں دیا، صاحب مجمع الفصحا کے بیان کے مطابق رابعہ کو خود اس کے حقیقی بھائی نے بربنائے بدگمانی قتل کیا۔ مجمع الفصحا کی اصل عبارت یہ ہے:-

"پدرش کعب دراصل از اعراب بود و در بلخ و قزدار و بست و در حوالی قندھار و سیستان و حوالی بلخ کامرانیہا نمودہ۔ کعب پسرے حارث داشتہ و دخترے رابعہ نام کہ اورا زین العرب نیز گفتند۔ رابعہ مذکورہ در حسن و جمال و فضل و کمال و معرفت و حال وحیدۂ روزگار و فریدہ دہر و او وارصاحب عشق حقیقی و مجازی۔ فارس میدان ادبیات فارسی بودہ۔ او را میلے بہ بکتاش نام غلامے از غلامان برادر خود بہم رسیدہ و انجامش بعشق حقیقی و بہ بدگمانی برادر او کشتہ"۔ (مجمع الفصحا جلد اول صفحہ ۲۲۲)

صاحب مجمع الفصحا نے رابعہ کے اشعار بھی نقل کئے ہیں اور اپنی مثنوی گلستان ارم کا بھی ذکر کیا ہے۔ جس میں انھوں نے رابعہ اور بکتاش کی داستان عشق نظم کی ہے، فارسی کے مشہور شاعر شیخ فریدالدین عطار کی مثنوی "الٰہی نامہ" کا موضوع بھی رابعہ اور بکتاش کا عشقیہ قصہ ہے۔ عطار نے پانچسو اشعار کی طویل مثنوی میں رابعہ کی دردناک داستان محبت از آغاز تا انجام بڑے فنکارانہ انداز سے نظم کی ہے۔ رابعہ کی داستان کا انداز اگرچہ مجازی معلوم ہوتا ہے، لیکن قدیم علما و فضلا نے رابعہ کے عشق کو بالعموم حقیقت پر محمول کیا ہے۔ رابعہ کی پاکبازی اور عشق حقیقی کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ مولانا جامی نے اپنی کتاب نفحات الانس میں رابعہ کو ان صوفیائے خدا رسیدہ میں شمار کیا ہے جو شراب عرفان و حقیقت سے سرشار ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر صفا نے اپنی تاریخ ادبیات ایران میں مشہور صوفی بزرگ ابوسعید ابوالخیر کا یہ قول رابعہ کے متعلق نقل کیا ہے:-

"دختر کعب عاشق بود بر غلامے اما عشق او از قبیل عشق ہائے مجازی نبود"[1]

ان مختصر حالات سے رابعہ کی شخصیت کی دلکشی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کون ہے جس کے دل میں اس حسین و جمیل صوفیہ، فارسی عربی کی نامور شاعرہ اور معشوق عاشق نما مظلومہ کے حالات جاننے کا شوق نہ ہوگا اور کون ہے جو فارسی شاعری کی پہلی ملکہ کی غم بھری داستان حسن و عشق سننے کے لئے بے تاب نہ ہوگا لیکن افسوس یہ ہے کہ اس کی تفصیلی زندگی تا ہنوز ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے۔ قدیم تذکروں میں مختصر ذکر ملتا ہے۔ دور حاضر کے مورخین نے بھی اس طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی۔ ڈاکٹر شفق نے اپنی تاریخ ادبیات ایران میں اس مشہور شاعرہ کا ذکر تک نہیں کیا۔ رابعہ کی داستان پر آقائے عبدالرحمن قرامزی نے "داستان دوستان" کے نام سے اور آقائے رضائے ایزدی صمدانی نے "رابعہ شاعر عصر سامانیہ" کے نام سے تفصیلی و تحقیقی مقالے تحریر کئے ہیں جن کا خلاصہ "زنان سخنور" کے مولف علی اکبر سلیمی نے دیدکہ باب ہے اور ریح پوچھو تو اس آخرالذکر کتاب میں رابعہ کے متعلق مختلف جگہوں سے چند ایسی باتیں جمع کر دی ہیں جس کی مدد سے رابعہ کی زندگی کی تفصیلات ہمارے سامنے آتی ہیں۔

رابعہ جس کا تعلق چوتھی صدی ہجری سے ہے، قزدار میں پیدا ہوئی، قزدار کا علاقہ اب سے کوئی ایک ہزار سال پہلے افغانستان و پنجاب کے درمیان واقع تھا۔ اس میں ایک قبیلہ آباد تھا جس کے سردار کا نام کعب تھا۔ کعب کے حارث نامی ایک بیٹا اور رابعہ نام کی ایک لڑکی تھی جن سے کعب غیر معمولی محبت کرتا تھا۔ کعب کے انتقال کے بعد حارث سلطنت و جایداد کا وارث ہوا اور اپنی جانشینی کے سلسلہ میں ایک جشن کیا اور تمام رات رقص و سرود میں گزاری۔ اس جشن میں عام و خاص، آقا و غلام بھی شریک تھے۔ حارث کے غلاموں میں ایک غلام بکتاش نامی تھا۔ بکتاش کی چڑھتی جوانی، بھیگی مسیں، نشیلی آنکھیں، کشادہ پیشانی اور گھونگر والے بالوں نے اس کے حسن میں چار چاند لگا دئے تھے، چنانچہ اس شب میں اس غلام نے گھر کی ملکہ رابعہ کو اپنا غلام کر لیا۔ رابعہ

[1] زنان سخنور طبع تہران

نے رات بڑی بے چینی میں بسر کی اور صبح ہوتے ہی دایہ کے ذریعہ بکتاش کو پیغام محبت بھجوایا۔ اس نے جواب دیا کہ وہ پہلے ہی رابعہ کے دام محبت میں گرفتار ہو چکا ہے۔ یہ سن کر رابعہ خوشی سے پھولی نہ سمائی۔ دونوں بہت جلد یک جان دو قالب ہو گئے۔ رابعہ بکتاش کا نظارہ کرتی رہتی اور اپنے لکھے ہوئے ترانے گنگناتی رہتی۔ ایک دن بکتاش بے تابانہ حارث کے محل سرا میں داخل ہوا اور رابعہ کے دامن پر سر رکھ کر آنسوؤں کے موتی نثار کرنے لگا۔ رابعہ نے اسے اپنے آغوش میں لے لیا ادھر غیب سے ایک آواز آئی کہ اے بکتاش تو محبت میں اپنے آپ کو اس طرح جلا کر خاک کر کہ حقیقت سے قریب تر ہو جائے۔ حارث کو رابعہ اور غلام کے ان گہرے روابط کی خبر نہ تھی لیکن کچھ دنوں بعد حارث کو اس کا پتہ چل گیا، جس سے وہ بہت بدگمان ہوا۔ ہر چند کہ باپ نے مرتے وقت رابعہ کو ہر طرح سے خوش رکھنے کی نصیحت کی تھی لیکن حارث اسے فراموش کر کے بکتاش کے درپے آزار ہو گیا۔ حتیٰ کہ ایک روز وہ دشمنوں کے مقابلہ کے لئے اپنے غلام بکتاش کو بھی ساتھ لے گیا۔ بکتاش بری طرح زخمی ہوا اور بظاہر اس کے بچنے کی کوئی امید نہ تھی۔ لیکن بکتاش کی عاشق رابعہ نے اس کی جان بچائی اور کسی طرح دشمنوں کے نرغے سے نکال کر اسے گھر لائی۔ حارث کو جب یہ معلوم ہوا تو اس کے غصے کی کوئی انتہا نہ رہی اور رابعہ سے ہمیشہ کے لئے دل گرفتہ ہو گیا۔ ادھر رابعہ کی نیند حرام ہوئی اور وہ غم سے نڈھال ہونے لگی آخر کار اس نے اپنے دل کا چور اپنے بھائی پر صاف طور پر ظاہر کر دیا۔ لیکن ابھی خیر دل کو اس کی خبر نہ ہوئی تھی۔ ایک روز رودکی کی نظر اتفاق سے رابعہ پر پڑی رابعہ سے اس نے ترانہ سنا اور بھانپ گیا کہ رابعہ کسی کی محبت میں گرفتار ہے چند دن گزر گئے ایک دن امیر نصر شہریار کے دربار میں علماء و فضلا جمع تھے امیر نے اشعار سنانے کی فرمائش کی، رودکی نے چند ترانے سنائے جن کے آخر میں رابعہ کا نام بطور تخلص آیا تھا امیر اشعار سن کر پھڑک اٹھا اور رابعہ سے ملاقات کرنے کا مشتاق ہوا رودکی نے جواب دیا کہ وہ ایک شاہد بازاری ہے اور ایک غلام پر عاشق ہے۔ حارث خود بھی اس مجمع میں موجود تھا اسے رودکی کا یہ طنز بڑا ناگوار گزرا وہ دوڑا ہوا گھر آیا اور بکتاش کو ایک کنوئیں میں قید کر کے رابعہ کو ایک گرم حمام میں ڈال دیا۔ رابعہ اپنے خون سے حمام کے در و دیوار پر ترانے لکھتی رہی جب بکتاش کو رابعہ کی تکلیف کی خبر پہنچی۔ تو وہ قید سے فرار ہو کر حمام پہنچا۔ لیکن اسے پہنچنے میں کافی دیر ہو چکی تھی اور اس کی محبوبہ اس اثنا میں اس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جدا ہو گئی تھی۔ بکتاش اس منظر یاس سے ہوش و حواس کھو بیٹھا۔ حارث کو قتل کر کے محبوبہ کے خون کا بدلا لیا اور اس کے بعد خود بھی دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گیا۔

یہ ہے رابعہ کی داستان عشق جو ایک المیہ ہے اور جس سے ہم رابعہ کے استقلال، ہمت، ایثار، اور حقیقی جذبۂ محبت کے قائل ہو جاتے ہیں۔ مولانا جامی اور مولانا ابو سعید ابو الخیر نے اسی لئے رابعہ کو صوفیوں کے گروہ میں شامل کیا ہے۔ رابعہ نے جس خندہ پیشانی سے طلب حقیقت میں اپنی جان قربان کی ہے۔ اس کی مثال سرمد اور منصور کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے۔ لیکن رابعہ صرف ایک صوفی منش برگزیدہ عورت ہی نہ تھی بلکہ اپنے وقت کی ایک ایسی عالم و فاضل شاعرہ تھی جس کی مثالیں تاریخ میں خال خال ملتی ہیں۔ رابعہ کے معاصر شعرا اور قدیم تذکرہ نگاروں نے اس کے علم و فضل اور فصاحت و بلاغت اور زباندانی کا ہر جگہ ذکر کیا ہے۔ رابعہ نے یہ اعلیٰ تعلیم کہاں اور کس سے حاصل کی۔ اس کا سراغ نہیں ملتا کسی کتاب میں رابعہ کے کسی استاد کا ذکر بھی نہیں آیا جس سے اس کی اعلیٰ تعلیم کے متعلق کوئی [illegible] قائم کی جا سکے۔ رابعہ کا خاندان بھی کچھ ایسے بڑے حکمرانوں کا نہ تھا کہ اس کا ذکر کوئی مورخ اپنا فرض خیال کرتا۔ اس وقت مورخ [illegible] نگاری کا فن صرف حاکم اعلیٰ اور اس کے متعلقین و دوستوں کے ذکر تک محدود تھا۔ عورت کو گھر کی چہار دیواری سے نکلنے کی اجازت نہ تھی، اسے سماجی زندگی میں کوئی باوقار مقام بھی حاصل نہ تھا۔ کسی عورت پر نظر ڈالنا یا بر سر عام اس کا نام لینا سخت گناہ تھا۔ رابعہ اس ماحول کی پروردہ تھی۔ ظاہر ہے کہ اسی صورت میں رابعہ کے حالات زندگی کسی کتاب میں کیونکر آ سکتے تھے۔ وہ چونکہ ایک متمول گھرانے کی پردہ نشین خاتون تھی اس لئے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے قدیم رؤسا اور امرا کے خاندانوں کی طرح گھر ہی میں اعلیٰ تعلیم پائی ہوگی اور اسے شعر و ادب کا

ذوق خود اپنے گھر کی فضا اور باپ کی تربیت سے ملا ہوگا۔ تمام علمائے ادب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ رآبعہ فارسی ادب کی پہلی قابل ذکر شاعرہ ہے یہی نہیں بلکہ وہ فارسی ادب کے معماروں اور موسسوں میں شمار کئے جانے کے لایق ہے۔ اس نے اس وقت فارسی میں شعر گوئی شروع کی جب فارسی اپنے مقامی رنگ میں پہلے پہل ایران کی سرزمین میں قدم جما رہی تھی۔ صاحب لباب الالباب نے رآبعہ کے کلام کو شیرینی و فصاحت سے مملو بتایا ہے، اس کے کلام میں تکلف و تصنع یا رسمی باتوں کا ذکر نہیں بلکہ آپ بیتی کی جھلک ہے اسی لئے اس میں حسن و اثر اور زور تینوں چیزیں موجود ہیں۔ ہم یہاں چند اشعار بطور نمونہ نقل کئے جا رہے ہیں ان سے رآبعہ کی شاعرانہ شخصیت کے متعلق رائے قایم کرنے میں براہ راست مدد ملے گی۔

نعیم بے تو نخواہم جحیم با تو رواست　　کہ بے تو شکر زہر است با تو زہر عسل
الا اے باد شب گیری پیام من بہ دلبر بر　　بگو آں ماہ خوبا نرا کہ جان با دل برابر بر
دوش بر شاخک درخت آں مرغ　　نوحہ می گرد و می گریست بزاری
من جدا ایم زیار آزاں می نالم　　تو چہ نالی کہ با مساعدے یاری
عشق او باز اندر آوردم بہ بند　　کوشش بسیار نامد سود مند
توسنی کردم ندانستم ہمی　　کز کشیدن سخت تر گردد کمند
زشت باید دید و انگارید خوب　　زہر باید خورد و پندارید قند
دعوت من بر تو آں شد کایزدت عاشق کناد　　بر یکے سنگیں دلے نامہرباں چوں خویشتن
تا بدانی درد عشق و داغ ہجر و غم کشی　　چوں بہ ہجر اندر بہ پیچی پس بدانی قدر من

رآبعہ عربی کی بھی کامیاب شاعرہ تھی۔ اس کے فارسی کلام میں عربی الفاظ، ترکیبیں اور فقرے بکثرت استعمال ہوئے ہیں فارسی کے ایسے اشعار بھی تذکروں میں ملتے ہیں جن میں ایک مصرعہ فارسی اور دوسرا عربی ہے۔ ان امور سے رابعہ کی قدرت زبان و کلام کا اندازہ ہوتا ہے اور ہمیں ڈاکٹر صفا کی اس رائے کی تائید کرنی پڑتی ہے کہ "سخن او در لطافت و استعمال بر معانی دل انگیز و فصاحت و حسن تاثیر معروف است"

چند گھنٹے قادیان میں

(نیاز فتحپوری)

۲۸، ۲۹ر جولائی کی وہ چند ساعتیں جو میں نے قادیان میں بسر کیں، میری زندگی کی وہ گھڑیاں تھیں، جن کو میں کبھی فراموش نہیں کرسکتا۔

حیاتِ انسانی کا ہر لمحہ زندگی کا ایک نیا درس، ایک نیا تجربہ اپنے ساتھ لاتا ہے۔ اگر زندگی نام صرف سانس کی آمد و شد کا نہیں بلکہ آنکھ کھول کر دیکھنے اور سمجھنے کا بھی ہے —— اور —— ان چند ساعتوں میں جو کچھ میں نے یہاں دیکھا وہ میری زندگی کا اتنا دلچسپ تجربہ تھا کہ اگر میرے اختیار میں ہوتا تو میں ۵۰ سال پیچھے ہٹ کر وہی زندگی شروع کرتا جو قادیان کی احمدی جماعت میں مجھے نظر آئی۔ لیکن

حیف صد حیف کہ ما دیر خبردار شدیم

میں انفرادی حیثیت سے ہمیشہ بے عمل انسان رہا ہوں، لیکن مسائلِ حیات کو (جن میں مذہب بھی شامل ہے) میں ہمیشہ اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں اور یہ نقطۂ نظر میرے ذہن میں حرکت و عمل کے سوا کچھ نہیں .... پھر یہ داستان بہت طویل ہے کہ پچھلی نصف صدی میں، کتنی خانقاہیں، کتنے خانوادے، کتنے ادارے، کتنی درسگاہیں اور کتنے جلوہائے منبر و محراب میری نگاہ سے گزرے، اور میں کس طرح ان سے بے نیازانہ گزر گیا۔ لیکن اب زندگی میں سب سے پہلی مرتبہ احمدی جماعت کی جیتی جاگتی تنظیمِ عمل دیکھ کر میں ایک جگہ ٹھٹک کر رہ گیا ہوں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اپنی زندگی کے اس نئے تجربہ و احساس کو کن الفاظ میں ظاہر کروں۔

میں مسلمانوں کی زبوں حالی اور علماءِ اسلام کی بے عملی کی طرف سے اس قدر مایوس ہوچکا ہوں کہ میں اس کا تصور بھی نہیں کرسکتا کہ ان میں کبھی آثارِ حیات پیدا ہوسکتے ہیں، لیکن اب احمدی جماعت کی جیتی جاگتی تنظیمِ عمل کو دیکھ کر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا

غنچہ پھر لگا کھلنے، آج ہم نے اپنا دل
خوں کیا ہوا دیکھا گم کیا ہوا پایا

کیونکہ عالمِ اسلامی میں آج یہی ایک ادارہ ایسا ہے جو

دعوت برگ و نوائے کند

اور اسلام کا مفہوم میرے ذہن میں "دعوتِ برگ و نوا" کے سوا اور کچھ نہیں۔

لوگ منزل تک پہونچنے کے لئے راہیں ڈھونڈھتے ہیں، برسوں سرگرداں رہتے ہیں اور ان میں صرف چند ہی ایسے ہوتے ہیں جو منزل کو پالیتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں میں سے ایک میرزا غلام احمد قادیانی بھی تھے۔ سو اب یہ فکر و جستجو کہ وہ کن راہوں سے گزر کر منزل تک پہونچے۔ بالکل بے سود ہے، اصل چیز راہ پیمائی نہیں بلکہ منزل تک پہونچ جانا ہے اور اگر میں احمدی جماعت کو

پسند کرتا ہوں تو صرف اسی لئے کہ اس نے اپنی منزل پالی ہے اور یہ منزل وہی ہے جس کی بانی اسلام نے نشاندہی کی تھی۔ اس سے ہٹ کر میں اور کچھ نہیں سوچتا اور نہ سوچنے کی ضرورت ۔

میرا قادیان آنا بھی اسی سلسلہ کی چیز تھی، یعنی جس جماعت کی عملی زندگی کا ذکر میں سنتا چلا آ رہا تھا اسے آنکھوں سے بھی دیکھنا چاہتا تھا۔

ہر چند میں بہت کم وقت لیکر یہاں آیا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ نتیجہ تک پہونچنے کے لئے یہ قلیل فرصت بھی کم نہ تھی۔ کیونکہ اس جماعت کی زندگی ایک ایسا کھلا ہوا صحیفۂ حیات ہے جس کے مطالعہ کے لئے نہ زیادہ وقت کی ضرورت ہے نہ کسی چون و چرا کی۔ اسی طرح ان کی دفتری تنظیم بھی گویا ایک شفاف آئینہ ہے جس میں زنگ کا نام تک نہیں ۔ یکسر خلوص و اخلاق ۔ یکسر حرکت و عمل ۔

قادیان میں احمدی جماعت کے افراد جو "درویشان قادیان" کہلاتے ہیں، دو سو سے زیادہ نہیں جو قصبہ کے ایک گوشہ میں نہایت اطمینان و سکون کے ساتھ اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں اور ان کو دیکھ کر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا

یک چراغ ست دریں خانہ کہ از پرتو آں
ہر کجا می نگری ، انجمنے ساختہ اند

یہی وہ مختصر سی جماعت ہے جس نے ۱۹۴۷ء کے خونیں دور میں اپنے آپ کو ذبح و قتل کے لئے پیش کر دیا اور اپنے ہادی و مرشد کے مسقط الراس کو ایک لمحہ کے لئے چھوڑنا گوارا نہ کیا

موج خوں سر سے گزر ہی کیوں نہ جائے
آستانِ یار سے اُٹھ جائیں کیا ؟

یہی وہ جماعت ہے جس نے محض اخلاق سے ہزاروں دشمنوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور ان سے بھی قادیان کو "دارالامان" تسلیم کرا لیا۔ یہی وہ جماعت ہے جو ہندوستان کے تمام احمدی اداروں کا سررشتۂ تنظیم اپنے ہاتھ میں لئے ہوئے ہے اور یہی وہ دور افتادہ مقام ہے جہاں سے تمام اکناف ہند میں اسلام و انسانیت کی عظیم خدمت انجام دی جا رہی ہے۔

آپ کو یہ سُن کر حیرت ہوگی کہ صرف پچھلے تین سال کے عرصہ میں انھوں نے تعلیم اسلامی، سیرت نبوی، ضرورت مذہب، خصوصیات قرآن وغیرہ متعدد مباحث پر ۴۳ کتابیں ہندی، اردو، انگریزی اور گورمکھی زبان میں شایع کیں اور ان کی ۴۳۴۵۰۰ کاپیاں تقریباً مفت تقسیم کیں ۔

اسی طرح تعلیمی وظایف پر جن میں مُسلم و غیر مُسلم طلبہ دونوں برابر کے شریک ہیں ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۰ء تک اس جماعت نے ۱۴ ہزار روپیہ صرف کیا۔ خود قادیان میں ان کے تین مدرسے قایم ہیں دو مڈل اسکول لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے اور تیسرا مولوی فاضل کے نصاب تک ۔ ان کے علاوہ تیرہ مدرسے ان کے ہندوستان کے مختلف مقامات میں ہیں جن پر جماعت کا ہزاروں روپیہ صرف ہو رہا ہے ۔

اسی سلسلہ میں ایک اور بڑی خدمت جو صدقۂ جاریہ کی حیثیت رکھتی ہے وہ قادیان کا شفاخانہ ہے۔ اس میں ۱۹۴۸ء سے اس وقت تک ۶۲۳۰۰ ۴۳۴ مریضوں کا علاج کیا گیا جن میں ۴۰ فی صدی مسلمان [illegible] فی صدی غیر مسلم تھے ۔

یہ ہیں وہ چند خدمات جماعت احمدیہ قادیان کی جن سے متاثر ہو کر ۱۹۴۷ء سے لے کر اس وقت تک قریب قریب ڈیڑھ لاکھ آدمیوں نے یہاں کے حالات کا مطالعہ کرنے کی تکلیف گوارا کی ۔

یہاں میں نے کالج اور دارالاقامہ کی ان عظیم الشان عمارتوں کو بھی دیکھا جنھیں بانیٔ تحریک احمدیت نے بڑے اہتمام سے طیار کرایا تھا، تقسیم ہند کے بعد ان پر جایداد متروکہ کی حیثیت سے حکومت نے قبضہ کر لیا تھا لیکن اب یہ عمارتیں جماعت احمدیہ

کے حق میں واگزاشت کردی گئی ہیں۔

جس وقت میں نے حضرت میرزا صاحب کے بیت الفکر، بیت الدعا، بیت الریاضت، مسجد نور، مسجد قصیٰ، اور منارۂ مسیح کو دیکھا تو ان کی وہ تمام خدمات سامنے آگئیں جو تحفظ اسلام کے سلسلہ میں ایک غیر منقطع جد و جہد کے ساتھ ہزاروں مصائب جھیل کر انھوں نے انجام دی تھیں اور جن کے فیوض اس وقت بھی دنیا کے دور دراز گوشوں میں جاری ہیں۔

جس وقت میں قادیان پہونچا، اتفاق سے ایک جرمن احمدی ولیم ٹامر بھی یہاں مقیم تھے، یہ ایک درویش صفت انسان ہیں جو مہینوں سے احمدیہ جماعت کے مختلف مرکزوں اور اداروں کے سیاحانہ مطالعہ میں مصروف ہیں، میں ان کو دیکھتا تھا اور حیرت کرتا تھا کہ جرمنی ایسے سرد ملک کا باشندہ ہندوستان کی شدید گرمی کو کس طرح خوشدلی سے برداشت کر رہا ہے، لیکن جب میں نے ان سے گفتگو کی تو معلوم ہوا کہ ان کو شدائد سفر کا احساس تک نہیں۔ سچ ہے:

عشق ہر جا می برد مارا بہ ساماں می برد

میں نے ان سے پوچھا کہ انھوں نے عیسوی مذہب چھوڑ کر اسلام کیوں قبول کیا، تو اس کا سبب انھوں نے "اسلام کی بلند اخلاقی تعلیم" ظاہر کیا جس کا علم انھیں سب سے پہلے جرمنی کی جماعت احمدیہ کو دیکھ کر ہوا تھا۔ یہ جماعت بلاد مغرب و افریقہ میں جس جوش و انہماک کے ساتھ خدمتِ اسلام میں مصروف ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن پاک کے تراجم صد درجہ سلیقہ و اہتمام کے ساتھ شایع کر رہے ہیں۔ چنانچہ انگریزی، جرمنی، ڈچ اور سواحلی زبان کے ترجمے خود میں نے بھی دیکھے اور ان کے اس عزم و دل کو دیکھ کر حیران رہ گیا۔

میں نے یہاں سے رخصت ہوتے وقت اس قطعۂ زمین کو بھی دیکھا، جہاں حضرت میرزا غلام احمد صاحب آسودۂ خواب ہیں اور ان کی وہ تمام مجاہدانہ زندگی سامنے آگئی، جس کی کوئی دوسری نظیر مجھے اس دور میں تو کہیں نظر آتی نہیں۔

کیست کز کوشش فرہاد نشاں باز دہد
مگر آں نقش کہ از تیشہ بجا را ماند

قصاید ذوق

(محمد انصار اللہ نظر)

یہ حقیقت اب مسلّم ہو چکی ہے کہ ذوق کے کلام میں تصرفات ہوئے اور یہ تصرفات صرف ان کی غزلوں ہی تک محدود نہیں رہے بلکہ یہ سلسلہ قصاید تک پہونچا، حتےٰ کہ بعض مقامات پر مسلسل اشعار حذف ہو گئے ہیں اور کہیں نئے اشعار کا اضافہ بھی ہو گیا ہے، اکثر اشعار میں لفظوں کی تبدیلی کا بھی پتہ چلتا ہے جو پورے مضمون پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چند مثالیں پیش کرتا ہوں:۔

ردیف[1] نون کی ایک غزل کے متعلق مولانا محمد حسین آزاد لکھتے ہیں:۔

"کسی دوست نے فرمائش کی کہ زمین مرقوم الذیل آج کل طرح ہوئی ہے آپ بھی غزل کہئے۔ آغاز شباب تھا اور طبیعت میں ذوق و شوق۔ غزل کہی اس کا جا بجا چرچا ہوا یہاں تک کہ اکبر شاہ[2] جنت آرامگاہ ان دنوں بادشاہ تھے انھوں نے فرمائش فرمائی کہ میاں ابراہیم سے کہو کہ ہمیں خود آکر وہ غزل سنا جائیں، یہ ولی عہد یعنی مرزا ابو ظفر کے ملازم خدمت تھے لیکن حضور بھی ان کے کلام کو سنتے تھے اور خوش ہوتے تھے ایک قصیدہ ان کی مدح میں کہہ کر شامل کر دیا۔"

غزل مذکور تمام و کمال گلشن بے خار (۱۲۵۹ھ) میں نقل ہے[3] لیکن اس تذکرہ کے پہلے اڈیشن میں جو ۱۲۵۲ھ[4] میں شائع ہوا تھا یہ غزل درج نہیں ہے، ممکن ہے یہ غزل ۱۲۵۲ھ اور ۱۲۵۹ھ کے درمیان کی تصنیف ہو جبکہ بہادر شاہ ثانی سریر آرائے سلطنت تھے اور ان کے والد اکبر شاہ ثانی کا انتقال ہو چکا تھا۔ گلشن بےخار کے علاوہ دوسرے قدیم تذکروں اور دیوان ذوق کے قدیم[5] اڈیشنوں میں

---

[1] دیوان ذوق مولفہ مولانا محمد حسین آزاد مطبوعہ علمی پرنٹنگ ورکس دہلی ۱۳۵۱ھ ۱۹۳۳ء ص: ۱۳۳

[2] مفتی انتظام اللہ شہابی نے غزل زیر بحث کے مندرجہ ذیل شعر کے متعلق ایک لطیفہ بیان کیا ہے کہ اس کا مصرعۂ اولیٰ خود بہادر شاہ ظفر نے نواب زینت محل بیگم کو چھپر کھٹ پر سوتے ہوئے دیکھ کر کہا تھا اور استاد ذوق نے اس مصرعہ پر دوسرا مصرعہ لگا کر شعر پورا کر دیا تھا ؎

دیکھنا آبی دوپٹہ منہ پہ اس کے وقت خواب ۔ برج آبی میں ہے مہ یا مہر روشن آب میں (لطایف الشعراء)

لیکن مفتی صاحب نے ماخذ کا ذکر نہیں کیا۔

[3] گلشن بیخار، مولفۂ شیفتہ، مطبوعۂ رام پرشاد پریس دہلی ۱۲۵۲ھ ۱۸۳۷ء (نسخہ کتب خانہ حلیم مسلم کالج کانپور)

[4] گلشن بیخار، مولفۂ شیفتہ ۱۲۵۹ھ، ایضاً مطبوعۂ مطبع نول کشور اکتوبر ۱۸۷۴ء

[5] دیوان ذوق مطبوعہ مطبع منشی نولکشور کانپور جنوری ۱۸۸۱ء مرتبۂ مولوی سید محمد اسماعیل صاحب مہتمم مطبع، ایضاً مرتبۂ لالہ شیشر دیال صاحب مہتمم مطبع منشی نولکشور کانپور جنوری ۱۸۸۲ء (بہ تصحیح تمام) دیوان ذوق مطبوعہ نامی پریس لکھنؤ جون ۱۸۹۲ء (طبع ثانی) ایضاً مرتبۂ ظہیر و انور وغیرہ مع تصحیح از شیخ محمد حفیظ اللہ حفیظ مطبوعہ مطبع احمدی ۱۸۴۳ء مرتبہ ۱۲۵۹ھ، ایضاً مطبوعہ علمی پرنٹنگ پریس لاہور (نسخۂ صحیحہ) سال ترتیب و سال طبع نامعلوم وغیرہ وغیرہ تذکروں کے متعلق کہا جا سکتا تھا کہ ان میں بیشتر غزلوں ہی سے اقتباس کرتے ہیں لیکن دیوان ذوق میں اس قصیدہ کا نہ ہونا بہت تعجب خیز ہے۔

دیکھئے یہ غزل تمام و کمال درج ہے، البتہ جس قصیدہ کا مولانا نے ذکر کیا ہے اس کا ایک شعر بھی ان میں کہیں نہیں مل سکا، معلوم نہیں کیوں مولوی محمد باقر نے اس قصیدہ کا کوئی ذکر نہیں کیا جب کہ ان کے فرزند مولوی محمد حسین آزاد کو پورا قصیدہ دستیاب ہو گیا تھا اور وہ اسے داخل دیوان بھی کر چکے تھے، غزل مذکور کا مطلع یہ ہے :-

مے ملا کر ساقیانِ سامری فن آب میں　　کرتے ہیں جادو سے اپنے آگ روشن آب میں[1]

ایک قصیدہ[2] کی پیشانی پر یہ عبارت درج ہے :-

"یہ قصیدہ مبارکبادی مرزا سلیم شاہزادہ کی شادی میں لکھا تھا بندہ آزاد ان دنوں طفل مکتب بھی نہ تھا۔ جب حاضر خدمت ہونے لگا تو حضرت مرحوم اکثر اس کے اشعار پڑھا کرتے تھے۔ ڈھونڈھنے کی فرصت نہ تھی ایک برس وفات سے پہلے فرمایا کہ اگر ہوتا تو اسے درست کرتے۔ طبیعت نے عالم جوانی میں بلند مضامین پیدا کئے تھے خیر اکثر اشعار اور مطالب خیال میں ہیں ایک قطعہ لکھ دیتے ہیں، چنانچہ ۲۲ شعر کا قطعہ لکھا اور عید قربان کی تہنیت میں ابوظفر بہادر شاہ کو سنایا بعد انتقال کے یہ قصیدہ بھی نکلا الحمد اللہ کہ یہاں تک پہونچا۔"

مطلع :-　دل کہ اس دہر میں ہے گرسنۂ ناز بتاں　　خم تیغ غنیمت ہے کہ اسکو دیکھا لب ناں

یہ قصیدہ دیوان ذوق میں تحریر ہے، لیکن اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں مل سکا جس سے یہ اندازہ ہوسکے کہ مرزا سلیم کی شادی میں لکھا گیا تھا۔ البتہ ذیل کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصیدہ مرزا سلیم کے والد اکبر شاہ ثانی کی مدح میں لکھا گیا تھا اور کسی خاص جشن کے موقع پر پیش کیا گیا تھا۔

پھر تو کر غور کہ مداح ہے کس شاہ کا تو　　دیکھ وہ ابر کرم قلزم جود و احساں
وہ شہنشاہ کہ جشن اس کا ہے افلاک کی سیر　　ہنستے ہوش ہیں تو کرتے ہیں ستارے افشاں ...
... آج عالم کا ہے دل شاد کہ جوں عالم نور　　جلوہ گر ہے سر اورنگ بصد شوکت و شاں
اہ فرخندہ لقب شاہ محمد اکبر　　تاج شاہانِ زماں فخر سلاطینِ جہاں ...
... تجھ کو یہ جشن مبارک ہو بصد جاہ و جلال　　عقل ہو پیر تری بخت رہیں تیرے جواں

مولانا محمد حسین آزاد ۱۸۳۲ء میں پیدا ہوئے اور ان کے بیان کے مطابق یہ قصیدہ اس وقت کی تصنیف ہے جب آزاد "طفل مکتب بھی نہ تھے"، لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ان کی پیدائش ہو چکی تھی، ۱۸۳۲ء میں ذوق کی عمر چالیس (۴۴) سال

---

[1] اس غزل کے بعض اشعار میں بھی اختلاف ہے مثلاً صحیح اشعار اس طرح تھے ؎

صحبت صافی دلاں سے ہوں مکدر تیرہ دل　　زنگ سے آلودہ ہو جاتا ہے آہن آب میں
سایہ سرو چمن تجھ بن ڈراتا ہے مجھے　　اژدہا بن بن کے شب لے رشکِ گلشن آب میں
خط کو ہم لکھنے جو بیٹھے آنکھ سے امڈے یہ اشک　　بہ گیا خط لکھتے لکھتے مشفق من آب میں

(گلشن بیخار (۱۲۵۹ھ) دیوان ذوق مرتبہ دیران وغیرہ)

لیکن دیوان ذوق مرتبہ آزاد میں اس طرح تحریر ہیں :-

صحبت اہل صفا سے تیرہ دل کب صاف ہوں　　زنگ سے آلودہ ہو جاتا ہے آہن آب میں
سایہ سرو چمن نے کیا ڈرایا ہے مجھے　　اژدہا بن بن کے شب اے رشک گلشن آب میں
شب جو ہم لکھنے کو بیٹھے آنکھ سے امڈے یہ اشک　　بہ گیا خط لکھتے لکھتے مشفقِ من آب میں (۱۳۴)

[2] دیوان ذوق مولفہ آزاد ۱۹۳۳ء ص ۲۹۲

سے بھی زاید تھی، اس عمر کو "عالم جوانی" مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے، بہرنوع اگر زمانہ کے اس تعین[ا] کو صحیح خیال کیا جائے تو اس قصیدہ کو اکبر شاہ کی مدح کے قصیدوں میں تقریباً آخری سمجھنا چاہئے کیونکہ ۱۸۳۷ء میں ان کا انتقال ہو چکا تھا۔

بائیس شعر کی نظم کو زیر بحث بیان میں قطعہ کہا گیا ہے لیکن دیوان ذوق کے دیگر مرتبین[۲] نے اس کو قصیدہ کا نام دے کر داخل دیوان کیا ہے لیکن دونوں کے اکثر اشعار میں کافی فرق ہے۔

مطلع :- خسروا جلوہ ترا وہ طرب افزائے جہاں کہ تجھے دیکھ کے ہو عید بھی قربان قرباں،

مصرعۂ ثانی میں دیوانِ ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) میں "تجھے" کی جگہ "جسے" لکھا ہے اور اس کے بعد کے پانچ شعر بالکل وہی ہیں، پھر چھٹا شعر اس طرح ہے ؎

اور کبھی ہوں وہ خوش آب جنھیں دیکھ کے دُر طرفۃ العین میں ہو کاہ رُبا کو پرِ قاں

آزاد نے دوسرے مصرعہ میں "کو" کی جگہ "کا" لکھا ہے، اس کے بعد دو شعر کا ایک قطعہ ہے۔ پہلا شعر یہ ہے :-

نطق شیریں ترا وہ ہے کہ ثنا میں جس کی تر زباں موجۂ دریا ہو اگر ایک زباں

بعض مرتبین نے اس شعر کو اسی طرح لکھا ہے، دوسروں نے پہلے مصرعہ میں "جس کی" کی جگہ "اُس کی" تحریر کیا ہے، آزاد کے نزدیک "اس کے" چاہئے تھا۔ قطعہ کا دوسرا شعر وہی ہے اس کے بعد ایک شعر یہ ہے ؎

اس قدر تابع فرماں ہے زمانہ تیرا ہو نہ گلشن میں بھی روئیدہ گل نافرماں

آزاد کے مرتبہ دیوان ذوق میں دوسرے مصرعہ میں "ہو نہ" کی بجائے "نہ ہو" تحریر ہے، پھر اگلے دو شعر ہیں، ویسے ہی تیسرا شعر یوں ہے :-

وہ ترا زور حمایت ہے کہ جس کے باعث ناتوانوں کو بھی ہے دہر میں وہ تاب و تواں

آزاد نے مصرعۂ ثانی میں "ہے" کی جگہ "ہو" تحریر کیا ہے۔ اس کے بعد پھر تیسرا شعر یہ ہے ؎

بیل تیرا گلِ سوسن کا بڑا ایک انبار گلِ مہتاب کے گلدستے ہیں اسکے دنداں

آزاد کے مطابق "بڑا ایک انبار" کے عوض "پڑا ہے انبار" صحیح تھا۔ پھر دوسرا شعر اس طرح تھا جس میں آزاد نے "اشہب" کی جگہ "جنبش" لکھا ہے ؎

لکھوں شوخی جو ترے توسن چالاک کی میں، اشہب خامہ بھی ہو موج رم برقِ جہاں

ایک شعر کے بعد یہ اشعار ہیں :-

اے فلک جاہ ترے در کے ہیں وہ ذرۂ خاک جن سے خورشید چنے اپنی جبیں پر افشاں

طبع رنگیں میں ترے وہ چمنِ لالہ و گل روبرو جس کے ہے گلزار ارم خارستاں

[ا] اس قصیدہ کا ایک شعر ہے :-

مدح حاضر کے لئے حاضرِ دربار ہو ذوق تو ہے خاقانیِ ہند اور وہ خاقانِ زماں

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جشن سے پہلے ذوق کو خطاب "خاقانیِ ہند" عطا ہو چکا تھا، اور اس کا اس قصیدہ میں ذکر اس بات پر بھی دلالت کرتا کہ یہ خطاب پائے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا۔ لیکن آزاد ہی کا بیان ہے کہ "بادشاہ نے خاقانیِ ہند کا خطاب اسوقت عطا کیا جب شیخ مرحوم کی عمر ۱۹ برس کی تھی" (دیوان ذوق ۱۹۳۳ء ص ۱۵)۔ زمانہ کے تعین میں ان دونوں بیانات کا یہ فرق بھی بہت اہم ہے۔

[۲] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد ۱۹۳۳ء

یہ دونوں اشعار آزادؔ نے نہیں لکھے، دوسری ترتیبوں میں تحریر ہیں، ایک شعر یہ ہے ؎

عید اضحیٰ تجھے ہر سال مُبارک ہووے　　تجھ پہ ہو سایۂ حق اور ترے سایہ میں جہاں

آزادؔ نے اس کو تمام اشعار کے بعد لکھا ہے اور اس کے بعد کا شعر بالکل نہیں لکھا ہے ؎

تیرے ہاتھوں سے کماں ہو جو سعادت اندوز　　کیا تعجب ہے کہ ہو رشک ہما زاغ کماں

پھر یہ تین شعر ہیں ؎

قہر نازل ہو فلک سے جو ترے اعدا پر　　چشمہ مہر ہو مانند تنور طوفاں،

اس طرح عدل سے ہے تیرے بہم آتش و آب　　جس طرح آئینہ میں عکس رخ شعلہ رخاں

تیرے احساں سے ہر انساں ہے غلامی میں تری　　سچ کہا ہے کہ الانسان عبید الاحساں

یہ تینوں اشعار بھی آزادؔ نے قطعۂ مذکور میں شامل نہیں کئے ہیں بلکہ ان کو قصیدۂ اول الذکر (در مدح اکبر شاہ) میں ذرا تبدیلی کے ساتھ تحریر کیا ہے وہ بھی نقل کئے جاتے ہیں ؎

تیرے ہتاب کرم سے جو سر تلزم قہر　　پردۂ نور میں ابلا ہے تنور طوفاں

عدل نے تیرے دکھائے ہیں بہم آتش و آب　　آب آئینہ میں روشن ہے رخ برق وشاں

کیوں نہ ارباب ہمم ہوں تری ہمت کے غلام　　حق یہی ہے کہ الانسان عبید الاحساں

پھر ایک شعر یہ ہے ؎

دل میں تو جوش مضامیں ہے نہایت لیکن　　دل حوادث سے زمانے کے ہے بے تاب و تواں

آزادؔ نے اس کو قطعہ کے ساتھ ہی لکھا ہے لیکن اس طرح ؎

دل میں ہے جوش مضامین تو نہایت لیکن　　دل حوادث سے زمانے کے ہے بے تاب تواں

پھر مقطع پر قصیدہ ختم ہوا۔

البتہ وہ قصیدہ جو بقول آزادؔ، ذوقؔ نے مرزا سلیم کی شادی کے موقع پر پیش کیا تھا ان قدیم ترتیبوں میں نہیں ملتا، معلوم نہیں کیا سبب ہوا کہ بجز آزادؔ کے کسی مرتب کو وہ دریافت نہ ہو سکا۔

بعض قصاید کی ابتداء میں آزادؔ کے بیانات بھی تحریر ہیں جن کی صحت مشکوک ہے۔ مثلاً ایک قصیدہ پر یہ عبارت تحریر ہے:-

"اس قصیدہ پر بھی نظر ثانی نہیں ہوئی۔ اکبر شاہ مرحوم کی تعریف میں ہے"[1]

حالانکہ یہ قصیدہ مرزا جہانگیر شہزادہ[2] کی تقریب شادی کے موقع پر لکھا گیا تھا جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہے ؎

شہا ہے آج اسی شاہزادہ کی شادی　　جہاں میں جو ہے جہانگیر شاہ نیک اطوار

ایک بات یہاں اور عرض کر دوں، مدحیہ قصیدہ ہمیشہ کسی تقریب خاص کے لئے لکھا جاتا ہے جب اس تقریب پر پیش کیا جا چکا تو اس کا مقصد پورا ہو گیا، تقریب گزرنے کے بعد نظر ثانی کرنا قصیدہ کے مقصد کے تحت کچھ زیادہ اہم نہیں (خواہ ادبی طور پر اس کی کچھ بھی قیمت ہو) پھر یہ کہ شاعر کسی تقریب پر قصیدہ اسی صورت میں پیش کرے گا جب وہ اس کی طرف سے مطمئن ہو،

---

[1] دیوان ذوقؔ مرتبۂ آزادؔ (۱۹۳۳ء) ص: ۲۸۵۔

[2] مرزا جہانگیر شاہزادہ نے ۱۸۱۱ء/۱۲۲۶ھ میں مسٹر سٹین (رزیڈنٹ دہلی) کی جان لینے کا قصد کیا، چنانچہ گرفتار ہو کر الہ آباد میں قید رہے اور ۱۸۲۱ء/۱۲۳۶ھ کو وہیں انتقال کیا۔ (واقعات دار الحکومت دہلی - ۲ / ۶۹۸)

ناچہ قصیدہ پر نظرِ ثانی نہ ہونے کی شکایت کوئی وزنی بات نہیں۔

قصیدۂ مذکورہ کے آخری شعر میں شاعر نے نہایت خوبی کے ساتھ تاریخ بھی کہی ہے ؎

مبارک آپ کو ہو اے شہِ سپہر وقار ۔۔۔ کہو سرِ لبِ بستہ سے شادیٔ فرزند

۳۰ × ۲ ۔۔۔ × ۱۱۹۳ = ۱۲۲۵ھ

بعض مواقع پر صرف ایک لفظ کی تبدیلی بھی مضمون کو یکسر بدل دیتی ہے اور اس سے شاعر کے متعلق عجیب رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک شعر تھا ؎

مائل[1] موسیقی ایسا کہ ادا کرتا تھا ۔۔۔ کبھی میں بارہ مقام اور کبھی چاروں مت

مصرعۂ اولیٰ میں "مائل" کی جگہ آزاد[2] نے "ماہر" لکھا ہے، یہ معمولی تبدیلی ذوق پر خود ستائی کا الزام عاید کئے جانے کے لئے کافی ہے، چنانچہ آج کی اکثر تنقیدیں ان ہی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔ مثال کے طور پر میں ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی صاحب کے مضمون "ملک الشعراء ذوق" سے ایک اقتباس نقل کرتا ہوں:۔

"سوائے[3] ایک دو ابتدائی غزلوں کے کہ جب تک وہ (ذوق) بادشاہ کے نوکر نہیں ہوئے تھے ان کے کلام میں کہیں اپنے زمانہ سے کوئی شکایت نہیں ملتی اور بہادر شاہ خواہ شاہ شطرنج ہو لیکن ان کے لئے سلطان سنجر سے کم نہ تھا"

مثال میں یہ دو اشعار پیش کئے گئے ہیں ؎

درِ مضموں ہیں ترے ذوق زبس بیش بہا ۔۔۔ کم کوئی ان کا خریدار نظر آتا ہے،

قسمت ہی سے لاچار ہوں اے ذوق وگرنہ ۔۔۔ سب فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا

قبل اس کے کہ میں ان دونوں اشعار سے بحث کروں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ذوق اور بہادر شاہ کے تعلق کو بیان کر دوں۔

ہر صاحب فن کو قدر شناس کی تلاش ہوتی ہے اور کسی واقعی قدر دان کی سرپرستی حاصل ہوتا گویا ترقی کی ضمانت ہے۔ سلطان سنجر کی قدر دانی اور اس کا جاہ و حشم مشہور ہے، انوری کو اس کی سرپرستی حاصل تھی، سلطان سنجر نے انوری کی لیاقت کی اتنی قدر کی کہ دو بار خود ہی آپ جاہ و حشم انوری کے گھر گیا، نتیجہ یہ ہے اپنے میدان میں انوری بے مثال ہوا، ذوق ابتدا ہی سے بہادر شاہ کے دامن دولت سے وابستہ رہے، مولانا محمد حسین آزاد کا بیان اس موقع پر اہمیت سے خالی نہیں کہ:۔

"جب[4] تک اکبر شاہ زندہ تھے ان کا دستور تھا کہ قصیدہ لکھ کر لے جاتے اور اپنے آقا یعنی ولی عہد بہادر (ظفر) کو سناتے، دوسرے دن ولی عہد ممدوح اس میں اپنی جگہ بادشاہ کا نام ڈلوا کر لے جاتے اور دربار شاہی میں سنواتے"

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ذوق کے جو قصاید اکبر شاہ کی مدح میں ہیں وہ بھی گویا بہادر شاہ کی مدح میں لکھے گئے تھے، بہادر شاہ کی عنایات اور شفقتیں بھی ذوق کے ساتھ بہت تھیں اور انھوں نے ہمیشہ اپنے استاد کی ترقی جاہ کی کوشش کی جس کی مثال وہ دستور بھی ہے جو بیان ہوا، ایسی صورت میں بہادر شاہ کی حیثیت بلاشبہ ذوق کے لئے وہی تھی جو انوری کے لئے سلطان سنجر کی،

---

[1] دیوان ذوق مطبوعہ ۱۸۸۱ء - ۱۸۸۲ء - ۱۸۹۲ء وغیرہ ——— [2] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) ص: ۲۱۲ ———

[3] ادب کا مقصد، ص: ۲۹ ——— [4] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) ص ۳۰

چنانچہ خود ذوق اپنے ابتدائی قصیدہ میں کہتے ہیں ؎

خضر نصیب کی گر دُنیا میں رہبری ہو — اور شاہ راہ دل پر چشم ہنروری ہو ...
... تجھ کو خبر نہیں کیا، ہے دور شاہ اکبر — رفعت سے پست جس کی شانِ سکندری ہو ...
... اس کی نظر چڑھیں گر یہ تابدار گوہر — پھر نام تیرا روشن، مانند انوری ہو
تب بحر فکر میں دل غواص ہو کے اُترا — معلوم تاکہ سب کو زور شناوری ہو

ایک ابتدائی قصیدہ کے یہ اشعار خود اعلان کر رہے ہیں کہ ذوق نے "شاہ اکبر" کی دُعا گوئی محض اس لئے اختیار کی تھی کہ وہ "بحر فکر" میں اپنا "زور شناوری" سب پر ظاہر کرنا چاہتے تھے، اس قصیدہ گوئی کا مقصد جھوٹی اور لغو خوشامد کے بجائے اپنے "ہنر" کو ترقی دینا اور اس میں رفعت حاصل کرنا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ بعض مواقع پر ذوق کے قصاید میں مبالغہ انتہائی درجہ تک ملتا ہے لیکن اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ انسان کو جب کسی سے محبت ہوتی ہے تو محبوب کا ہر عیب ہنر اور اس کی ہر خامی خوبی معلوم ہوتی، چنانچہ ذوق کے ساتھ بھی یہی تھا خود ظفر ان سے محبت کرتے تھے اور جا بجا اپنے اشعار میں انھوں نے اس کا ذکر کیا ہے، حتیٰ کہ ایک مقطع میں کہتے ہیں ؎

بخشے ہے ظفر اپنے کچھ ذوق عجب دل کو — ہم ذوق کا ہاتھوں سے دیوان نہ چھوڑیں گے

ظفر کی اس عقیدت کا جواب ذوق بھی اسی انداز سے دیتے ہیں اور خود کو ظفر کا "محب یکرنگ" قرار دیتے ہیں ؎

ذوق جو ہے ترا مداح محب یکرنگ

اور خود دُعا گوئی کا سبب اس طرح بیان کرتے ہیں :-

مگر یہ ذوق ثنا سنج و مدح خواں تیرا، — غلام پیر کہن سال اک فقیر حقیر،
کرے ہے دل سے دُعا یہ سدا فقیرانہ — سنا ہے جب سے کہ رحم خدا دُعائے فقیر،

کچھ تو ذوق کی یہ محبت اثر دکھاتی تھی اور کچھ زور استدلال رنگ لاتا تھا اور اس طرح بعض اوقات ذوق انتہائی مبالغہ سے کام لیتے تھے ۔ مثلاً :-

مانا اگر بلندیِ شان و شکوہ میں — ہاتھی سے تیرے بڑھ بھی گیا ہم سر آسماں
پر اس کے نقشِ پا کی برابر بنا سکے — چار آفتاب ایک جگہ کیونکر آسماں

ذوق نے بہادر شاہ کو سلطان سنجر ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے لیکن اس سے یہ خیال کر لینا کہ ذوق نے بہادر شاہ کا "نوکر" ہو جانے کے بعد اپنی زبان بند کر لی، بالکل بے بنیاد ہے۔ ذوق کے کردار کی کتنی بڑائی ہے کہ انھوں نے تمام عمر بجز اپنے ممدوح خاص کسی شان میں قصیدہ نہیں لکھا (بجز ان قصیدوں کے جو مذہبی جذبات کے تحت لکھے گئے تھے) رہا پریشانیوں اور مشکلوں کا بیان تو قصاید ہی میں نہیں، غزلوں کے متفرق اشعار اور مقطعوں میں بھی ذوق نے بسا اوقات اپنی پریشانیوں کا ذکر کیا ہے مثلاً ؎

بجز نثار علی شاہ کون جانے ذوقؔ، — تری زباں کا مزا تیری شعر خوانی میں

مقطع[1] بقول آزاد سنہ ۱۲۶۰ھ کا ہے کیونکہ آزاد کے قول کے مطابق نثار علی شاہ سے ذوق کی ملاقات اسی سال میں ہوئی تھی

---

[1] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) ص ۱۳۱، ۵۴ وغیرہ۔

اسی طرح ؎

ذوق کیونکر ہوا اپنا دیوان جمع، کہ نہیں خاطر پریشاں جمع،

یہ مقطع[1] ۱۲۵۹ھ سے پہلے کا ہے، زمانہ کا صحیح تعین نہیں کیا جا سکا۔ یہ دونوں مقطعے بلاشبہ بادشاہ کی ملازمت اختیار کر لینے کے بعد کے ہیں، ایسی صورت میں یہ اعتراض کہ بجز ابتدائی غزلوں کے وہ کہیں زمانے کی شکایت نہیں کرتے، صحیح نہیں۔

عجیب بات یہ ہے کہ دیوان ذوق مرتبۂ آزاد میں ایک اور مقطع اسی قبیل کا بہت خصوصیت[2] سے تحریر ہے ؎

ذوق مرتب کیونکر ہو دیواں شکوۂ فرصت کس سے کریں باندھے گلے میں ہم نے اپنے آپ ظفر کے جھگڑے ہیں

آخر میں ان دونوں مقطعوں کے متعلق بھی عرض کر دوں جو ہاشمی صاحب نے مثال میں پیش کئے تھے:۔

۱۔ در مضموں ہیں ترے ذوق زلبس بیش بہا کم کوئی ان کا خریدار نظر آتا ہے

پروفیسر محمود شیرانی کی تحقیق کے مطابق یہ مقطع خود آزاد کا ہے، چنانچہ اس کی بنیاد پر جو رائے قایم کی جائے گی وہ ذوق کے متعلق نہ ہوگی۔

۲۔ قسمت ہی سے لاچار ہوں اے ذوق وگرنہ سب فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا

یہ مقطع جس غزل کا ہے اس کے متعلق خود مولانا آزاد کا بیان ہے کہ:۔

"دلی[3] میں نواب الٰہی بخش خاں معروف ایک عالی خاندان امیر۔۔۔ تھے۔۔۔ میری (استاد ذوق کی) عمر ۱۹ - ۲۰ برس کی تھی۔۔۔ چوبدار آیا۔۔۔ کہا کہ نواب صاحب نے دعا فرمائی ہے۔۔۔ استاد نے کہا۔۔۔ کہدینا پرسوں آؤں گا۔۔۔ تیسرے دن تشریف لے گئے۔۔۔ استاد مرحوم نے ان ہی دنوں ایک غزل کہی تھی، دو مطلعے اس کے پڑھے:۔

جینا[4] نظر اپنا ہمیں اصلا نہیں آتا گر آج بھی وہ رشک مسیحا نہیں آتا

مذکور تری بزم میں کس کا نہیں آتا پر ذکر ہمارا نہیں آتا نہیں آتا"

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ذوق نے یہ غزل ۱۹ - ۲۰ سال کی عمر میں کہی تھی، اگرچہ ابھی یہ مسئلہ خود تحقیق طلب ہے کہ معروف، ذوق کے[5] شاگرد ہوئے تھے یا نہیں، کیونکہ آزاد کے اس سلسلہ کے بیانات میں بعض

---

[1] گلشن بے خار ۱۲۵۹ھ میں یہ مقطع نقل ہوا ہے۔ ۱۲۵۴ھ کی اشاعت میں نہیں ہے۔

[2] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد۔ ص ۱۳۷، ۱۱۲، ۱۳ وغیرہ۔ اس غزل کے متعلق اگرچہ پروفیسر شیرانی کی تحقیق ہیں کہ یہ ذوق کی تخلیق نہیں، لیکن تعجب تو یہ ہے کہ ڈاکٹر ہاشمی صاحب نے اس غزل کا خیال نہ کیا درانحالیکہ ان کے پیش نظر مولوی محمد حسین آزاد ہی کا مرتب کردہ دیوان تھا۔۔۔۔۔ کیونکہ اس مضمون میں جو مثالیں انھوں نے پیش کی ہیں تقریباً سب ہی اسی سے نقل ہیں۔

[3] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد۔ ص ۸ - ۹۔

[4] یہ دونوں مطلعے گلشن بے خار مطبوعہ ۱۲۵۴ھ میں موجود ہے یقین ہے کہ اس سے پہلے کے ہیں، لیکن اس امر کی تصدیق کہ ۱۲۲۳ھ کے قریب (جب ذوق کی عمر ۱۹ - ۲۰ برس تھی) انھوں نے یہ غزل کہی تھی، نہیں ہو سکی۔

[5] خمخانۂ جاوید وغیرہ تذکروں میں معروف کے شاگرد ہونے کی سخت تردید کی گئی ہے البتہ تاریخ جدول سیر اور تذکرہ شمیم سخن سے آزاد کے بیان کی تائید ہوتی ہے، لیکن حقیقت کی دریافت کے لئے ہمیں قدیم تر ماخذ تلاش کرنی ہے۔

غلطیاں[1] بھی ملتی ہیں، لیکن پھر بھی اگر اس کو ہم صحیح تسلیم کرلیں تو یہ حقیقت مسلم ہے کہ ۱۲۲۱ھ میں (جب کہ ذوق کی عمر کل بیس سال تھی) وہ مجلس[2] شعراء (دربار) میں شریک ہوتے تھے اور ۱۲۳۲ھ میں ولی عہد کے استاد مقرر ہوچکے تھے، خود آزاد نے پہلے ولی عہد کے شاگرد ہونے کا ذکر کیا ہے اس کے بعد نواب معروف سے ملاقات کا حال بیان کیا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ غزل مذکور بھی بادشاہ کے نوکر ہوچکنے کے بعد کی ہے، ایسی صورت میں ذوق پر عاید کردہ الزام بے دلیل اور بے بنیاد ثابت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ذوق بھی انسان تھے اور انسان کے لئے دُکھ سُکھ، آرام و تکلیف دونوں مقدر ہیں، لیکن ذوق کا قول تھا کہ ؎

نہ ستم کا کبھی شکوہ نہ کرم کی خواہش　　دیکھ تو ہم بھی ہیں کیا صبر و قناعت والے

اور یہی سبب ہوا کہ ذوق نے قصیدہ گوئی میں بے مثل شہرت اور کامیابی حاصل کرلینے کے باوجود کبھی ایک شعر بھی ایسا نہیں کہا جس میں وہ عام قصیدہ گویوں کی طرح دست سوال دراز کئے نظر آتے ہوں، اور یہ بھی ذوق کا امتیاز ہے لیکن چونکہ کلام ذوق میں تصرفات بھی ہوئے ہیں، اس لئے ذوق کے متعلق کوئی قطعی رائے قایم کرنے سے پہلے ان کے کلام کی چھان بین بھی ضروری ہے۔ قصاید میں چونکہ ذوق نے خصوصیت سے اپنی علمیت کا اظہار کیا ہے اس لئے ان میں معمولی لفظی تغیر بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے اور ان کی تصحیح اور زیادہ ضروری ہے۔

---

[1] مثلاً ذوق کے حوالے سے مولانا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں:-

"دو تین ہی دن کے بعد بڑے صاحب (فریزر صاحب ریذیڈنٹ دہلی) ایک اور صاحب کو اپنے ساتھ لے کر نواب احمد بخش خاں مرحوم کی ملاقات کو آئے وہاں سے ان (نواب معروف) کے پاس آ بیٹھے ...."

(آب حیات: ۴۵۵ - دیوان ذوق مرتبہ آزاد ۱۹۳۳ء: - ۱۰) -

حقیقت یہ ہے کہ مسٹر ولیم فریزر دہلی میں ۱۸۳۰ء سے ۱۸۳۵ء تک ریذیڈنٹ رہے (واقعات دار الحکومت دہلی ۲ | ۴۹۲) اور نواب معروف کا انتقال ۱۸۲۶ء میں ہوچکا تھا (احوال غالب، ۲۹۵) یقین ہے کہ فریزر صاحب ریذیڈنٹ نواب معروف سے نہ ملے ہوں گے۔

[2] مجموعۂ نغز مولفہ حکیم قدرت اللہ قاسم مرتبہ ۱۲۲۱ھ مطبوعہ ۱۹۳۳ء:- ص ۳۸۵

[3] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد: ۷

باب الانتقاد

(غزل معلّی)

(نیاز فتحپوری)

مجموعہ ہے جناب سید آل رضا کی غزلوں کا ۔ سید آل رضا ہمارے یو۔پی ہی کے فرزند ہیں اور تقسیم ہند سے پہلے یہیں لکھنؤ میں وکالت کرتے تھے اور غزلیں بھی کہتے تھے ــــ مجھے ان کی وکالت کا حال تو زیادہ معلوم نہیں لیکن غزلیں وہ یقیناً بڑی اچھی کہتے تھے ۔

تقسیم ہند کے بعد جب وہ کراچی گئے تو یہ ذوق بھی اپنے ساتھ لے گئے جس نے رفتہ رفتہ ایک دیوان کی صورت اختیار کرلی۔ موصوف جب لکھنؤ میں تھے تو اس وقت بھی ۲۹ءء میں ان کی ابتدائی غزلوں کا مجموعہ نوائے رضا کے نام سے شایع ہوا تھا اور میں نے اسے بہت پسند کیا تھا، کیونکہ سرزمین لکھنؤ سے اُٹھنے والی یہ بالکل پہلی صدائے تغزل تھی جو "آہنگ شاد عظیم آبادی" سے ملتی جلتی تھی ۔ اس لئے اب تیس سال کے بعد ان کا یہ دوسرا مجموعۂ کلام میرے سامنے آیا تو مجھے بہت خوشی ہوئی اور میں نے اس سے کافی لطف اٹھایا ۔

سید آل رضا، حضرت آرزو لکھنوی کے شاگرد اور اس وقت جلال لکھنوی کے مکتبۂ فکر کے تنہا نمایندے ہیں ۔ حضرت آرزو لکھنؤ کے شاعر تھے اور شاد عظیم آبادی صوبہ بہار کے، لیکن جن حضرات نے ان دونوں بزرگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ لب ولہجہ اور اسلوب بیان کے لحاظ سے آرزو و شاد دونوں ایک دوسرے سے بہت قریب تھے اسلئے اگر سید آل رضا کے کلام میں شاد کا رنگ زیادہ نمایاں ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ۔

سید آل رضا نے دیوان کے دیباچہ میں صنف غزل کی خصوصیات کا ذکر بھی بڑے دلچسپ انداز میں کیا ہے، جن کو سامنے رکھ کر ہم آسانی سے رضا کی شاعرانہ انفرادیت متعین کرسکتے ہیں ۔

سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت ان کے کلام کی اس کا لکھنوی لب ولہجہ اور اس کی لکھنوی بو باس ہے جو بہت سے لکھنوی شعرأ کے یہاں بھی نہیں پائی جاتی، دوسری خصوصیت اس کا DIRECT APPROACH ہے یعنی تیر چلا اور نشانہ پر بیٹھ گیا۔ تیسری خصوصیت اس کا والہانہ لب ولہجہ ہے، چوتھی خصوصیت جذبات کی پاکیزگی و لطافت اور ندرت تعبیر ہے، پانچویں خصوصیت بیان کا خلا یعنی ادھوری بات کہ کر اس کو پورا کرنا ذہن سامع پر چھوڑ دینا ۔ یہ انوٹ مومن کی خصوصیت ہے اور آل رضا کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے ۔

یہ ہیں وہ خصوصیات جن پر رضا کی شاعرانہ انفرادیت قایم ہے جسے اگر آپ چاہیں تو اشارات لطیف اور صحیح واردات محبت کی شاعری بھی کہ سکتے ہیں ۔ ذیل کے اشعار سے آپ کو اندازہ ہوسکے گا کہ رضا کا رنگ تغزل کتنا لطیف و پاکیزہ ہے ا۔

جو نظر ملی تو یہ سوچ تھا کہ سوال آپ سے کیا کروں ۔۔۔ جو کیا سوال تو سوچ ہے کہ جواب آپ نے کیا دیا

ان سے عہدِ ترکِ تکلم — اُف رے محبت یہ بھی گوارا
آپ تو جیتے اپنی بازی — اپنی بازی میں کب ہارا

چھیڑ دی ظلم کی توجیہہ سلامت رہیئے — شرم آئی بھی تو آیا نہ پشیماں ہونا
ہم نے بے انتہا وفا کر کے — بے وفاؤں سے انتقام لیا

کھلے ہیں پھول جو ایسے میں تم چلے آتے — یہ اہتمام بہاراں نہ رائگاں جاتا
بھری بہار کے دن ہیں خیال آہی گیا — اُجڑ نہ جاتا تو پھولوں میں آشیاں ہوتا

مجھے حق ہے انکے دل پر، یونہی فرض کر لیا تھا — مگر اب رضا ہے مشکل یہ خیال آکے جانا
یہ کیوں کہوں کہ میسر قرار ہو نہ سکا — سکونِ دل پہ مگر اعتبار ہو نہ سکا

جوش طوفاں نہ اترائے ابھی عالم آب — ڈوبنا بھی ہمیں آتا ہے جو ساحل نہ رہا
کس سوچ میں ہے او آنے والے — ٹھہرا رہے گا جیسے زمانہ"
کیا کہنے جائیں ان کے در پر — کہنا یہی ہے "پھر دل نہ مانا"

جو آپ وجہ نہ پوچھیں تو ایک بات کہوں — بغیر آپ کے مجھ سے جیا نہیں جاتا
یہ اور بات ہے، جب بھی اُٹھائے جائیں — تمھاری بزم سے لیکن اُٹھا نہیں جاتا

ہوا کے رخ پہ سنبھل کر چلی تو تھی کشتی — مگر وہ رخ تھا کہ طوفان ہی اُٹھا کے رہا
ملال کو تھی یہ ضد، اب ترا خیال نہ آئے — خیال آکے رہا اور ملال جا کے رہا

بس یہی تھا ان کو پتھر دل پہ ناز — ظلم فرمائیں ا، ترس کیوں آگیا ؟
وضع خود داری نبا ہی تو مگر — اے رضا دانتوں پسینا آگیا

بناتے ہی چلے جاتے ہو دیوانا تو کیا ہوگا — یہ ان سے پوچھتے لیکن بُرا مانا تو کیا ہوگا
محبت میں بہت کچھ آگئی دیوانگی، لیکن — محبت جس نے پہلے کی وہ دیوانہ رہا ہوگا

یونتو بیتابی میں اس محفل سے اُٹھ جانا پڑا — کیا کہوں، پھر کیا ہوا جب دل کو سمجھانا پڑا
زندگی کی تلخیِ بیچارگی کو کیا کہوں — لذتیں کتنی تھیں جن کو بھول ہی جانا پڑا
کیا عجب، کچھ بن کھِلی کلیوں نے سوچا ہو رضا — کِھل کے کیا ہوگا اگر کِھلتے ہی مرجھانا پڑا

کِھلتے پھولوں کی یہ کہانی دل کو نہ کیوں تڑپائے بہت — شاخوں پر کم رہنے پائے، ہاتھوں میں کمھلائے بہت
کچی کلیاں توڑ کے رکھدیں پانی میں کِھل اُٹھنے کو — یوں جو تمناؤں سے کھیلے، کھیل کے ہم پچھتائے بہت

پہلو میں ہے بس اتنی اب یادگار دل کی — پہلے پہل اُٹھا تھا اک درد سا یہیں پر
سر کٹنا ہی ٹھہرا جو محبت کی نظر پہ — ہو جائے رضا ایک محبت کی نظر اور

واسطہ کوئی نہ رکھ کر بھی ستم ڈھاتے ہو تم — کچھ نہیں تو یاد ہی آتے چلے جاتے ہو تم
اِن[۱] نگاہوں کے بدل دینے پہ قادر ہو مگر — یاد رکھنا آج سے میرے ہوئے جاتے ہو تم
نہ سہی علاجِ غمِ رضا تو ملے مزاج ہی کم سے کم — یہ ہے دل کے درد کا رنگ کیا نہ ستم سے کم نہ کرم سے کم

۱؎ "ان" کا استعمال بے محل ہے اس کی جگہ "ہاں" ہونا چاہیئے ___ ۲؎ "تو" کی جگہ "تم" کہنے کا موقع تھا۔

چھپ نہیں سکتی چاہ کی چیتون ـــــ روز کہاں تک بات بنائیں
پلکوں پر کیوں آنسو ٹھہرے ـــــ تم تو نہ آئے، کس کو بتائیں
دیکھ رہے ہو دل کی حالت ـــــ پوچھ رہے ہو آگ لگا ہیں ؟
ہم سے رضا انھوں نے یہ تو نہیں بتایا ـــــ "کیوں یاد آرہے ہیں" بس یاد آرہے ہیں
اہلِ قفس قبول ہو تازہ اسیر کا سلام ـــــ ہم سے کبھی چھٹ گیا چمن اب کے برس بہار میں
آپ کی بزم میں آنے کا نتیجہ معلوم ـــــ کل چلے آئے تھے پھر آج چلے آئے ہیں
اب جو پلٹیں تو پلٹنے کہیں بنتا ہے رضا ـــــ راہِ الفت میں بڑی دور نکل آئے ہیں
تم نے تو ہنس کر آنکھ جھکا لی ـــــ چھو گئیں آکر[1] دل کو نگاہیں
سب بدل جائیں ہم نہ بدلیں گے ـــــ اس کو بھی انقلاب کہتے ہیں
کتنی آبادیاں ہیں اس دل سے ـــــ جس کو خانہ خراب کہتے ہیں
کبھی ہو سکا ہے حسابِ محبت ـــــ کہاں تک گنو گے ہماری خطائیں
آپ کی آنکھوں میں آنسو آگئے ـــــ چھوڑیئے بھی اب غریب آزاریاں
سوچنے لگتا ہے جب نام ترا آتا ہے ـــــ ابھی باقی ہے سمجھ تھوڑی سی دیوانے میں
پردہ اُٹھ جانے پہ مٹ جائے گی اے حسرتِ دید ـــــ وہ جو اک بات ہے بجلی سی چمک جانے میں
جو نظر پھیر کے خوش ہوتے ہیں وہ کیا جانیں ـــــ کیا ہوا کرتا ہے منہ دیکھ کے رہ جانے میں
بس اتنی بات پہ طوفانِ ابر و باد آیا ـــــ یہ کون چین سے بیٹھا ہے آشیانے میں
پوچھیں کس حق سے "بٹھا کر کیوں اُٹھاتے ہو ہمیں" ـــــ یہ بھی کوئی خاص طرزِ بزم آرائی نہ ہو
یہ دیکھنا ہے عقوبت کی شکل کیا ہوگی ـــــ مری نگاہ محبت کا انتقام تو لو
سمجھوں جفا کا قصد کہ ترکِ جفا کا قصد ـــــ یہ شوخیاں نگاہِ پشیماں کے ساتھ ساتھ
دامن چھڑانے والے زرا ہاتھ روک کے ـــــ کھنچتی ہے روح جنبشِ داماں کے ساتھ ساتھ
جھپک نہ جائیں کسی وقت منتظر آنکھیں ـــــ چلے بھی آؤ بہت راستہ دکھایا ہے
آج تو اس نے میرے دل کا درد ـــــ سُن لیا اور ہنسی نہیں آئی
جتنے اظہارِ محبت کے طریقے ہیں رضا ـــــ کم سے کم اتنی ہی قسمیں بھی ہیں دیوانوں کی
کون رضا اور کیسی محبت ـــــ کوئی کہتا تم تو نہ کہتے
جہاں پہ آکے ملے اتفاق سے دو دل ـــــ وہیں سے راہ نکلنے لگی جدائی کی
شمع نے لو دی نثارِ شمع پروانے ہوئے ـــــ آپ کیوں محفل میں بیٹھے ہیں بُرا مانے ہوئے
دل کو بھی کیا شوق کی منزل سے ہوتا ہے لگاؤ ـــــ راستے ملتے چلے جاتے ہیں پہچانے ہوئے
سوچیئے تو حُسن کافر کچھ نہیں ـــــ دیکھیئے تو دیکھتے رہ جائیئے
اے شانِ کرم، اے جانِ چمن اس جنت کو کیا کہتے ہیں ـــــ جب یاد تری آتے آتے پھولوں کی مہک بن جاتی ہے

---

[1] آکر کی جگہ لگکر ہونا چاہیئے۔

میں نے بے قصد بھی لوٹی ہے[1] یہ جلووں کی بہار ___ مڑ گئیں آپ نگاہیں وہ جدھر سے گزرے
ہیں اب طوفان کے قبضہ میں جس کشتی کے ہچکولے ___ اسی میں سو رہے ہیں خواب ساحل دیکھنے والے
سمجھا کے تھک گئے دلِ خانہ خراب کو ___ رہنے دے ان کو اور ذرا بے خبر ابھی
جاؤ مگر ابھی تمھیں رخصت نہیں کیا ___ دیکھو گے کیا نہ ایک نظر پھر ادھر کبھی
وہ آئے یاد، کھلا پھول، پیرہن مہکا ___ کھڑے ہوں جیسے ابھی سامنے گلے مل کے
ہاں چلے جانا مگر آتے ہی کیوں چھیڑا یہ ذکر ___ اور کچھ باتیں کرو ٹھہرا ہے دم بھر دل ابھی
کب آپ نے امید دلائی کوئی مگر، ___ کیوں دیکھتا ہوں آپ کی صورت نہ پوچھئے
رضا جب تک نہ سمجھے تھے محبت کے تقاضوں کو ___ ہمیں بھی شوق رہتا تھا کوئی امید بر آئے
اتنا ہی کہہ دو کہ اپنا جان کر توڑا ہے دل ___ تم سلامت کچھ ہماری بھی خوشی ہو جائے گی
چھیڑتے ہو جو کسی دل میں چھپی پھانسوں کو ___ جانتے بھی ہو کہاں تک یہ کھٹک جاتی ہے
اکبار ان کو دیکھا تھا جتنے قریب سے ___ وہ اتنے ہی قریب رہے ہم جہاں رہے
شعلے اب اپنے بس کے نہیں آؤ جل مریں، ___ جب تک تھے پر بچائے ہوئے آشیاں رہے

اس اقتباس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ رضا کتنے خوش فکر شاعر ہیں اور انداز بیان میں دوسرے غزل گو شعراء سے وہ کتنے متمایز ہیں۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود ان کا کلام نقایص سے پاک نہیں اور اس کا سبب صرف یہ ہے کہ وہ شعر کہکر دوبارہ اس پر غور نہیں کرتے۔ مثلاً:۔

۱۔ رضا ہم اور ابھی ان کی راہ دیکھیں گے ___ جنھیں ہے شوق کہ ہم اور انتظار کریں

دوسرے مصرعہ میں "جنھیں ہے شوق" کا ٹکڑا روانیِ شعر کو کم کر دیتا ہے۔ حالانکہ یہ مصرعہ یوں ہو سکتا تھا:۔

جو چاہتے ہیں کہ ہم اور انتظار کریں

۲۔ تم رضا بن کے مسلمان جو کافر ہی رہے ___ تم سے بہتر ہے وہ کافر جو مسلماں نہ ہوا

پہلے مصرع میں جو کی جگہ بھی ہوتا تو شعر کا جھول بھی مٹ جاتا اور بیان میں زور بھی پیدا ہو جاتا۔

۳۔ لو شمع کی بڑھتی ہے یونہی اور بڑھے جائے ___ پروانے جلے جائیں گے پروانے بہت ہیں

پہلے مصرع میں یونہی کی جگہ تو کیا ہونا چاہیئے۔

۴۔ گزر گئی جو گزرنا تھی اب گلہ بھی نہیں ___ تمھیں پکارے ہم تھک گئے، سنا بھی نہیں

کس نے نہیں سنا؟ — تم نے کا اظہار ضروری تھا۔

۵۔ پانی تو بہ افراط مگر اُف یہ تکلف ___ کیا خانۂ مفلس میں لگی آگ بجھائیں

اول تو افراط غزل کی زبان نہیں، دوسرے یہ کہ جب تک اس کے بعد ہے یا تھا نہ کہا جائے مفہوم پورا نہیں ہوتا۔ دوسرے مصرع میں بجھائیں کا فاعل محذوف ہے اور پہلے مصرع میں بھی اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں، اس لئے اگر پہلا مصرع یوں ہو جائے تو یہ دونوں نقص ختم ہو جاتے ہیں:۔ "پانی تو بہت ہے مگر ان کو یہ تکلف"

---

[1] "یہ" زاید ہے۔ یہ مصرع یوں بھی ہو سکتا تھا:۔ "بارہا لوٹی ہے بے قصد بھی جلووں کی بہار"

۶۔ لذتوں کا یہ دورِ ردِّ عمل، جب کہ ہر شے سے وقت رخصت ہے
دوسرے مصرع میں وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ "جب ہر شے سے رخصت کا وقت آگیا" لیکن اس میں وہ کامیاب نہیں ہوئے۔

۷۔ لٹتی رہی شباب کے ہاتھوں متاعِ ہوش ہم اپنے، اتنی دیر نہ جانے کہاں رہے
دوسرے مصرع میں "ہم اپنے" کا محلِ استعمال سمجھ میں نہیں آیا۔

۸۔ درِ حبیب ملا، سر جھکا کے بیٹھ گئے ہزار سجدے تھے کس کس کو ہم ادا کرتے
محاورہ ہے سجدہ ادا کرنا نہ کہ سجدہ کو ادا کرنا، اس لئے دوسرے مصرع میں "کس کس کو" محلِ نظر ہے۔

۹۔ ارے یہ شوق، کہ اپنا انھیں کہا کرتے مگر یہ ضد کہ اجازت وہ خود عطا کرتے
پہلے مصرع میں فاعل غائب ہے اور دوسرے مصرع میں فعل ندارد۔ دوسرے مصرعہ میں کہ کی جگہ "تھے" لکھا جاتا تو دوسرے مصرعہ کا نقص دور ہوجاتا۔

۱۰۔ رکھئے ذرا سنبھال کے تیوری چڑھی ہوئی ہونٹوں پہ ہے ہنسی، یہ کوئی برہمی ہوئی
"سنبھال کر رکھئے" اردو کا محاورہ ضرور ہے لیکن تیوری کے متعلق یہ کہنا کہ "سنبھال کر رکھئے" درست نہیں، "تیوری سنبھالئے" تو کہہ سکتے ہیں لیکن "تیوری سنبھال کر رکھئے" کہنا نادرست ہے۔

۱۱۔ فرضِ مدافعت کے تصور میں بھی رہنا ہم سے کبھی ادا نہ کوئی دشمنی ہوئی
"دشمنی ادا ہونا" کوئی محاورہ نہیں۔ لفظ ادا شاید انھوں نے سرزد کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

۱۲۔ اب اشارے سے بھی قاصر ہیں تھکے دستِ دعا یہ بھی ساتھی ہیں مری بیٹھی ہوئی آواز کے
اس شعر کا اندازِ بیان بہت اُلجھا ہوا ہے، شاعر غالباً یہ کہنا چاہتا ہے کہ جب دستِ دعا تھک گئے تو اشاروں سے بھی کام لینے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ حالانکہ بیٹھی ہوئی آواز کے ساتھی یہی اشارے رہ گئے تھے۔ اس صورت میں بھی اور "ہیں" دونوں بیکار ہیں۔ کہنا یوں چاہئے تھا کہ "تھے یہی ساتھی مری بیٹھی ہوئی آواز کے"۔

۱۳۔ جنتِ کیف و سکون، سایۂ دیوارِ حبیب دیکھ کر تجھ کو کڑی دھوپ سرک جاتی ہے
مصرعۂ اول کا پہلا ٹکڑا ایکسر آورد ہے اور دوسرے ٹکڑے کے ساتھ حرفِ ندا کا استعمال ضروری تھا۔

۱۴۔ اک پھول کبھی تو نے یوں ہنس کے دیا مجھ کو جو پھول کھلا جب سے وہ تیری نشانی ہے
پہلے مصرعہ میں یوں زاید ہے اس کو نکال دیجئے تو شعر کا مفہوم پورا ہوجاتا ہے۔

۱۵۔ سکون بھی ہے کہیں اضطراب کیا جانے اک انقلاب، صدِ انقلاب کیا جانے
مصرع ثانی میں "اک انقلاب" کی جگہ "خود انقلاب" ہونا چاہئے۔

۱۶۔ ماتھے پہ شکن، لب پہ ہنسی، حسنِ مدارات اپنا ہی لیا آپ نے اندازِ کرم بھی
اپنا لینا اردو کا محاورہ نہیں لیکن اگر آج کل کے استعمال کے لحاظ سے اسے گوارا کر لیا جائے تو بھی یہ "اپنا ہی لیا" ٹھیک نہیں۔
پہلے مصرع میں ہنسی اور مدارات کے ساتھ "ماتھے پہ شکن" کے ذکر کا کوئی موقع نہ تھا۔

۱۷۔ وہ چاہتے تھے مگر بزمِ ناز میں آکر سلام لے نہ سکے اپنے اہلِ محفل والے
دوسرے مصرع میں اپنے کہنے کا کوئی محل نہ تھا۔

۱۸- محبت سے زیادہ لطف دے آمد محبت کی — مگر ظالم کی آہٹ کیا کبھی معلوم ہوتی ہے

شاعر کہنا یہ چاہتا ہے کہ محبوب کے آنے کی "آہٹ" محبوب کی آمد سے زیادہ پُر لطف چیز ہے۔ لیکن وہ اس خیال کو صحیح طور پر ادا نہ کر سکا۔ خود محبوب کو محبت اور اس کی آہٹ کو "آمد محبت" کہنا درست نہیں۔

۱۹- جنوں کہئے، غموں کی انقلابی کیفیت کہئے — خوشی ہوتی نہیں لیکن خوشی معلوم ہوتی ہے

انقلابی کیفیت غزل کی زبان نہیں، پہلا مصرع یوں ہونا چاہئے :-

جنوں کہئے اسے یا غم کی کوئی خاص کیفیت

۲۰- یہ ہے دل کا کیا فسانہ کوئی سلسلہ نہ جانا — کبھی کہدیا یہاں سے کبھی کہدیا وہاں سے

پہلے مصرع کا دوسرا ٹکڑا پہلے ٹکڑے سے غیر مربوط ہے۔ نہ جانا کہنے کا کوئی محل نہ تھا، اگر یہ کہا تھا تو اس کا فاعل بھی ظاہر کرنا ضروری تھا۔

۲۱- شدت وہ درد میں کہ الٰہی تری پناہ — نازک مزاج صاحب درماں نئے نئے

دوسرا مصرع پہلے سے کوئی ربط نہیں رکھتا۔

۲۲- ہمدردیوں میں درد کے ساماں نئے نئے — کیا کیا ہیں اک غریب پہ احساں نئے نئے

کیا کیا کہنے کے بعد نئے نئے کہنے کا کوئی محل نہ تھا۔ پہلے مصرعہ میں فعل غائب ہے۔

۲۳- احساس محبت اور وہ حسیں کیا رس ہے بسی آنکھوں میں — کیا حسن تصرف ہوتا ہے جب موتی میں آب آتی ہے

حسنِ تصرف کا استعمال صحیح نہیں۔

۲۴- آنکھوں کی فریبی لذت میں دل کو تہ و بالا کون کرے — نااہل وفا بیگانہ کو منھ دیکھے کا اپنا کون کرے

فریبِ لذت یا لذت پُر فریب کو فریبی لذت کہنا درست نہیں۔ دوسرے مصرعہ میں منھ دیکھے کا اپنا سمجھ میں نہیں آتا۔

۲۵- اچھی آنکھوں سے جھانکنے کے لئے — پورے چہرہ کی حسن سامانی

شعر ناتمام ہے۔ کوئی مفہوم متعین نہیں ہوتا۔ چہرہ کی حسن سامانی بھی کچھ نہیں۔ چہرہ میں حسن ہوتا ہے، حسن سامانی نہیں۔ یہ اور اسی طرح کی متعدد مثالیں نقص بیان و تعبیر کی کلام رضا میں ضرور پائی جاتی ہیں، لیکن محاسن کے مقابلہ میں نظرانداز کر دینے کے قابل ہیں۔

مجموعہ کا نام غزل معلیٰ مجھے بالکل پسند نہیں آیا۔ انھوں نے دیباچہ میں اس کی وجہ ظاہر کی ہے لیکن میرے نزدیک معقول نہیں۔ اس کا نام خصوصیات کلام کے لحاظ سے ہوائے گلشن، بوئے گل وغیرہ ہونا چاہئے تھا نہ کہ "بلغ العلیٰ"، قسم کا ثقیل نام۔

یہ مجموعہ پانچ روپیہ میں مکتبۂ افکار رابسن روڈ کراچی سے مل سکتا ہے۔

صوفی فلاسفہ

(شیخ المقتول)

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

سلطان المتاہلین[۱] عمر بن محمد السہروردی جو ۱۲۳۴ء میں الزام زندقہ میں قتل کئے گئے[۲]۔ مشرق[۳] و مغرب[۴] کے محققین کی نظر میں "افلاطونی نظریۂ تصورات میں قدیم ایرانی عرفانیت" کو شامل کرنے کے لئے مشہور ہیں، لیکن میں یہ سمجھنے سے یکسر قاصر ہوں کہ وہ قدیم ایرانی عرفانیت آخر تھی کیا چیز؟

اگر اس "قدیم ایرانی عرفانیت" سے مراد حضرت زرتشت کی تعلیم ہے تو خود پارسی مذہب کے محققین کو اعتراف ہے کہ جناب زرتشت کا مذہب عام مذاہب کی طرح ایک سیدھا سادھا مذہب تھا جس میں فلسفہ اور عرفانیت کی کوئی گنجایش نہیں[۵]۔

اگر اس قدیم ایرانی عرفانیت سے مراد مانی کے تعلیمات ہیں تو خود شیخ المقتول نے "کفایہ مجوس اور مانی" کے "قواعد" کو "کفر والحاد" کی طرف منجر کرنے والا سمجھا ہے[۶] اور اگر اس قدیم ایرانی عرفانیت سے مراد "قدیم حکماء فارس مثلاً جاماسپ و فرشادشور و بزرجمہر"[۷] کا فلسفہ ہے تو شیخ المقتول کے علی الرغم ان حکماء فارس کا تاریخی وجود بھی ثابت کرنا دشوار ہے چہ جائیکہ اُن کا مزعومہ فلسفہ!

ہاں اگر اس "قدیم ایرانی عرفانیت" سے مراد ایرانی صنمیات ہیں تو اس میں کوئی کلام نہیں کہ حکمۃ الاشراق ان صنمیات سے لبریز ہے اور نہ صرف حکمۃ الاشراق پر ایرانی صنمیات کا اثر ہے بلکہ ہیاکل النور مصنفہ شیخ المقتول کے اس نسخہ سے بھی جسے مطبع السعادۃ مصر نے شایع کیا ہے اور جو شیخ المقتول کے "لڑکپن کی تصنیف ہے"[۸] ــــ یہ مترشح ہوتا ہے کہ شیخ المقتول کو اوائل عمر سے ایرانی صنمیات سے شغف تھا۔

ان ایرانی صنمیات کے زیر اثر کبھی شیخ المقتول نے آفتاب کی تعظیم کو طریقۂ اشراق میں واجب سمجھا[۹]۔ کبھی ایرانیوں کے اس عقیدہ کو کہ ہر شے کا ایک رب النوع یعنی دیوتا ہے اس روایت سے منطبق کیا کہ ہر شے کا ایک فرشتہ ہے[۱۰] اور کبھی آگ اور تمام انوار کو

---

۱ "حکمۃ الاشراق" مترجمہ مرزا ... مطبوعہ حیدرآباد صفحہ ۱

۲ A Literary History of The Arabs

۳ حکمۃ الاشراق صفحہ ۱ ۔ ۴ "قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ" صفحہ ۲

۵ A History of Philosophy Eastern & Western Vol. 2 Page 2

۶ "حکمۃ الاشراق" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۱ ۔ ۷ حوالۂ سابق ۔ ۸ "حکمۃ الاشراق" صفحہ ۹ ۔ ۹ حوالۂ سابق صفحہ ۳۰ ۔ ۱۰ حوالۂ سابق صفحہ ۳۱ ۔

واجب التعظیم قرار دیا۔[1]

لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ شیخ المقتول کے فلسفہ میں ایرانی صنمیات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ حقیقۃً شیخ المقتول کا فلسفہ بھی دوسرے مسلمان فلاسفہ کی طرح نو افلاطونیت سے ماخوذ تھا اور اگرچہ شیخ المقتول نے حکمۃ الاشراق کے آخر میں یہ وصیت فرمائی ہے کہ اس کتاب کو صرف ان لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہئے جو مشائین کے طریقہ میں پختہ ہو چکے ہیں۔ تاہم شیخ مشائین سے متفق نہیں تھے اور اکثر مسایل میں انھوں نے مشائین یعنی پیروانِ ارسطو کی شدید مخالفت کی ہے۔[2]

اس کے برعکس نو افلاطونیت کی حمایت نہ صرف حکمۃ الاشراق میں موجود ہے بلکہ شیخ المقتول کے اوایل عمر کی تصنیف ہے، ہیاکل النور میں بھی نو افلاطونیت جلوہ فرما نظر آتی ہے اور اس تصنیف میں بھی کہیں نفس ناطقہ کو نورٌ من انوار اللہ[3] سمجھنے کے باوجود نفس ناطقہ کو خدا سے علٰحدہ سمجھا ہے اور کبھی روح القدس کو عقل فعال سے تعبیر کیا ہے اور عقل اول کے متعلق خالص نو افلاطونی رنگ میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ "اول ما نتش بہ الوجود و اول من اشرق علیہ نور الاول"[4] یعنی عقلِ اول ہی سے تخلیق کی ابتدا ہوئی اور اسی کو سب سے پہلے نور اول نے منور کیا۔

حکمۃ الاشراق میں کبھی عقلِ اول کو نورِ اقرب سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ "نور الانوار کا نور اقرب پر طلوع ہوتا ہے"[5] کبھی "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" کے تحت یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ واحدِ حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے اور نور الانوار سے وسایط کے بغیر ظلمت حاصل نہیں ہوتی[6] اور کبھی اسی "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اگر نور الانوار سے نورِ اقرب کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا اور نورِ اقرب سے ایک ہی برزخ حاصل ہوئی اور کوئی نور اس سے حاصل نہیں ہوا تو یہ سلسلۂ وجود نورِ اقرب پر رُک جائے گا اور کوئی شے انوار و اجسام سے حاصل نہیں ہوگی۔[7]

کبھی فلاطینس کے برعکس یونان کے دوسرے فلاسفہ کا تتبع کیا گیا ہے اور کہیں ان فلاسفہ کا نام لئے بغیر اقرار کیا گیا ہے کہ عالم مراد ہے ماسواء اللہ تعالٰے سے اور ماسواء اللہ کی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث۔ قدیم عقول و افلاک اور ان کے نفوس ناطقہ اور کلیاتِ عناصر ہیں۔[8] اور کہیں صریح طور سے بعض فلاسفۂ یونان کا نام لیا گیا اور مفروضہ احادیث سے ان فلاسفہ کے اقوال کی تائید کی گئی مثلاً روح کی قدامت کے سلسلہ میں پہلے افلاطون کا یہ قول پیش کیا گیا کہ نفوس قدیم ہیں پھر اس قول کے بعد اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ افلاطون کا قول حق ہے یہ کسی طرح باطل نہیں ہوسکتا اور آخر میں دو مفروضہ حدیثوں کو یعنی روحوں کے لشکر کے موجود تھے اور ارواح کو اجساد کی تخلیق سے دو ہزار برس قبل خلق فرمایا گیا مقام استدلال میں پیش کیا گیا۔[9]

خلاصہ یہ ہے کہ شیخ المقتول کا مرکزی نظریہ تو نو افلاطونیت سے ماخوذ تھا، لیکن خود چونکہ نو افلاطونیت مختلف فلسفوں کی آئینہ بردار تھی بنابریں شیخ المقتول کے یہاں بھی ارسطو کے علاوہ دوسرے فلاسفۂ یونان اور علی الخصوص افلاطون کے افکار جلوہ فرما نظر آتے ہیں۔

---

۱ "حکمۃ الاشراق" مطبوعۂ حیدرآباد دکن صفحہ ۵۴۲ — ۲ حوالۂ سابق صفحات ۱۹۱ × ۱۸۱ × ۱۷۱ ۔ ۳ "ہیاکل النور" مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر ۔ صفحات ۱۷-۱۶ — ۴ حوالۂ سابق صفحات ۲۸ - ۲۷ — ۵ "حکمۃ الاشراق" صفحہ ۲۸۹ ۔

۶ "حکمۃ الاشراق" صفحہ ۲۶۹

۷ حوالۂ سابق ۔ صفحہ ۲۸۲

۸ حوالۂ سابق ۔ صفحہ ۱۳۱

۹ حکمۃ الاشراق مطبوعۂ حیدرآباد دکن صفحہ ۳۸۲

باب الاستفسار

قصیدۂ مومن کے بعض اشعار

(سید حبیب الرحمان - بریلی)

اس سے قبل آپ نے نگار میں مومن کے ایک قصیدہ کے بعض مشکل اشعار کی صراحت فرمائی تھی اور اس قصیدہ کے اکثر مشکل الفاظ کے معنی بھی تحریر فرمائے تھے، لیکن ضرورت تھی کہ اس قصیدہ کے ہر ہر شعر کا مطلب بیان کیا جاتا کیونکہ اس کے بعض اشعار اتنے مشکل ہیں کہ کسی کے سمجھ میں نہیں آتے ۔ میں نے متعدد پروفیسروں سے بھی دریافت کیا لیکن ان کی سمجھ میں بھی نہیں آئے ۔ بہر حال یہ جسارت تو میں نہیں کر سکتا کہ قصاید مومن کے تمام مشکل اشعار کی شرح لکھنے کی درخواست آپ سے کروں، لیکن یہ ضرور چاہتا ہوں کہ جو اشعار میری سمجھ میں نہ آئیں وہ وقتاً فوقتاً آپ کو لکھتا رہوں اور آپ ذریعۂ نگار ان کی تشریح کرتے رہیں ۔

فی الحال یہ چند اشعار پیش کرتا ہوں ۔ زحمت نہ ہو تو ان کے معنی سمجھا دیجئے ۔

۱ ۔ ذرۂ اوج سے برجیس کو رفعت ہو جائے — ثور میں زہرہ کرے مہ کے قراں سے انکار

۲ ۔ تا کہ ہو جائے ہر آزار کا مصدر ایک ایک — سخت تحسین کو ہے دفع طبیعت پہ قرار

۳ ۔ بندھے امید گر ایک خوشۂ گندم کی مجھے، — مہر تحویل سے ہو برج شرف کے بیزار

۴ ۔ گر حصول از رہ سلوک کی سمجھوں میں دلیل — ناخن شیر سے سینۂ خورشید فگار

۵ ۔ خوان کے میرے ارادہ سے ہوا ذابح سعد — قتل پہ میرے کمر باندھے ہے شکل جبار

۶ ۔ زیست اپنی ہے تو تربیع و تقابل کے سوا — بھول جاویں گے منجم جو ہیں باقی انظار

(نگار) آپ نے جتنے اشعار نقل کئے ہیں وہ سب اصطلاحات نجوم سے متعلق ہیں اور اگر وہ اصطلاحات معلوم ہوں تو پھر ان کا سمجھنا مشکل نہیں ۔

مومن نے یہ قصیدہ حضرت عثمان کی منقبت میں لکھا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس میں بکثرت تلمیحات و اصطلاحات نجوم سے کام لیا ہے ۔ آپ کے منقولہ اشعار قصیدہ کے اس حصہ سے تعلق رکھتے ہیں جس میں مومن نے اپنی زبوں طالعی کا ذکر کیا ہے اور چونکہ مومن ماہر علم نجوم تھا اور سیاروں کی گردش کے اثرات کا قایل، اس لئے وہ ان اشعار میں اپنی بدبختی کا سبب گردش سیارگان ہی کو قرار دیتا ہے اور اس سلسلہ میں اس نے نجوم کی بعض اصطلاحات استعمال کی ہیں، جن سے عام طور پر لوگ ناواقف ہیں ۔

اس قصیدہ میں مومن اپنی زبوں طالعی کا بیان اس شعر سے کرتا ہے :-

اے شہ پایہ فزا، مدح سرا گر سرا، — پستی بخت نگوں سارے ہو شکوہ گزار

اور پھر اصطلاحات نجوم میں وہ شکوہ شروع کر دیتا ہے جس کے تمہیدی چند اشعار آپ نے چھوڑ دئے ہیں۔ مثلاً:-

طالعِ پست کی نسبت سے مرے واژوں چرخ — بختِ تیرہ سے مرے روز مہ انور تار
روز با حورؔ دن اور رات شب یلدا ہے — دونوں نقطوں پہ ہے یوں ہمسری لیل و نہار
میرے اقبال کا آجائے اگر دور قریب — تو ثوابت سے گراں رد ہوں نجوم سیار

یہ غالباً آپ کی سمجھ میں آگئے ہوں گے اس لئے آپ نے ان کا ذکر نہیں کیا۔

آپ کے منقولہ اشعار کا مطلب یہ ہے:-

۱ - ذروہ (عروج، بلندی) -- برجیس (سیارۂ مشتری جسے قاضی فلک بھی کہتے ہیں) -- رجعت (واپس لوٹ آنا)۔ ثور (ایک برج کا نام) -- قران (دو سیاروں کا ایک برج میں اجتماع)۔

مشتری کا گردش کے انتہائی عروج پر پہونچ جانا اور برج ثور میں زہرہ اور قمر کا اجتماع یا قران، بڑی فال نیک سمجھا جاتا ہے لیکن مومن کہتا ہے کہ میری بدبختی کا یہ عالم ہے کہ میرے طالع کا مشتری انتہائی عروج پر پہونچ جانے کے بعد بھی فوراً لوٹ جاتا ہے اور برج ثور میں زہرہ اور قمر کا قران ہوتا ہی نہیں۔

۲ - نحسین (دو منحوس سیارے زحل اور مریخ) -- دفعِ طبیعت (طبعی یا فطری ترقی کو روکنا)۔

لفظ سخت کا تعلق نحسین سے نہیں بلکہ قرار سے ہے یعنی ان دونوں نحس سیاروں نے آپس میں فیصلہ کر لیا ہے کہ وہ مجھے ترقی نہ کرنے دیں گے اور ان میں سے ہر ایک علٰحدہ علٰحدہ مجھے آزار پہونچائے گا۔

۳ - تیر (آفتاب) -- برج شرف (برج حمل) -- تحویل (لوٹنا)

جب سورج برج حمل کی طرف لوٹتا ہے تو گرمی کا زمانہ شروع ہوتا ہے اور اسی وقت گیہوں پکتا ہے۔ مومن کہتا ہے کہ اگر مجھے کبھی ایک خوشۂ گندم کی امید پیدا ہوتی ہے تو برج حمل میں سورج کی تحویل بھی ختم ہوتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا خوشۂ گندم ناپختہ رہجاتا ہے۔

۴ - شیر سے مراد برج اسد ہے۔ اور زرِ مسکوک سے اشرفی۔ مطلب یہ ہے کہ میں ایسا بدبخت ہوں کہ اگر آفتاب کو دیکھ کر میں یہ خیال کروں کہ اس طرح کی اشرفی کبھی مجھے بھی مل سکتی ہے تو برج اسد، خود آفتاب کا سینہ زخمی کر دے، تاکہ اسے دیکھ کر امید حصول زر کی امید مجھ میں پیدا نہ ہوسکے۔

۵ - سعد ذابح اور جبار دونوں ستاروں کے اجتماع کی مختلف صورتیں ہیں۔ سعد ذابح ستاروں کی اس شکل کو کہتے ہیں جس سے ایک شمشیر بکف قاتل یا ذابح (ذبح کرنے والے) کی صورت متصور ہوتی ہے۔ اور جبار میں ایک مسلح سپاہی کی سی۔ مدعا یہ کہ سعد ذابح کو ذابح اس لئے کہتے ہیں کہ وہ میرے قتل پر آمادہ ہے اور جبار کو جبار اسلئے کہتے ہیں کہ وہ میرے قتل پر کمربستہ ہے۔

۶ - تربیع (دو ستاروں کے درمیان تین برجوں کا فاصلہ) -- تقابل (دو ستاروں کے درمیان چھ برجوں کا فاصلہ)۔ انظار (جمع ہے نظر کی۔ نجومیوں کی اصطلاح میں ستاروں کی رفتار کے رخ کو نظر کہتے ہیں)۔ نجومیوں کے یہاں سیاروں کی وہ نظریں جنھیں تربیع و تقابل کہتے ہیں دونوں نحس ہیں -- مومن کہتا ہے کہ میں ایسا ازلی بدنصیب ہوں کہ جب تک میری زندگی ہے، نجومیوں کو تربیع و تقابل کی منحوس نظروں کے سوا سیاروں کی کوئی نظر سامنے آئے ہی گی نہیں اور وہ

لہ انتہائی گرم مہینہ کے ابتدائی آٹھ دن۔

تمام دوسرے انظار بھول جائیں گے۔

اس میں شک نہیں کہ موٓمن کے تمام وہ اشعار جو اس قسم کی تلمیحات سے تعلق رکھتے ہیں، مشکل ضرور ہیں اور انھیں مشکل ہونا چاہئیے، کیونکہ اس زمانہ میں قصیدہ نگاری اور مشکل نگاری ایک ہی چیز تھی جس کا مقصود اپنی قابلیت اور وسعت معلومات کا اظہار ہوتا تھا۔ لیکن موٓمن چونکہ طبعی طور پر غزل گو شاعر تھا اس لئے وہ اس مبالغہ آرائی سے گھبرا کر کبھی غزل سرائی تک بھی پہونچ جاتا تھا، چنانچہ اسی قصیدہ میں اس کے یہ اشعار (مطلع ثانی) کے ملاحظہ ہوں :-

نیک نامی نہ سہی مجھ کو ہے تم سے سروکار　　چھوڑ دو تیغ وفا گر ہو وفا سے بیزار
آگیا لب پہ دم اور بات نہ پوچھی تم نے　　بوسہ دینے کا اسی منہ سے کیا تھا اقرار
گر تمھیں صحبت اغیار سے پرہیز نہیں　　ہم بھی کچھ چارۂ آزار کریں گے زنہار
وہ چلے محفل دشمن میں جو ہو ماہ لقا　　مجھ کو چھیڑا نہ کرو تم سے کہا ہے سو بار

اور میں موٓمن کی اسی متغزلانہ انفرادیت کا دلدادہ ہوں۔

ادب و تنقید کی معیاری کتابیں

(چوتھائی قیمت پیشگی آنا ضروری ہے)

دعوتِ فکر و نظر

تابِ جاں بخشی بے صرفۂ ستم لاتا کون
وہ تو یوں کہئے مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں

جولائی کے نگار میں اربابِ سخن سے استدعا کی گئی تھی کہ وہ مندرجۂ بالا شعر پر اظہارِ خیال فرمائیں - چنانچہ اس سلسلہ میں متعدد خطوط مختلف طبقہ کے شعراء کی طرف سے موصول ہوئے۔

ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ کبھی کبھی محض ترکیب الفاظ کی وجہ سے شعر کا مطلب سمجھنا کتنا دشوار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بعض کے نزدیک شعر لغو و مہمل قرار پاتا ہے اور بعض کے نزدیک بہت بلند و پاکیزہ !

فی الحال چند اہم خطوط پیش کئے جاتے ہیں، جن کے مطالعہ کے بعد ایک نیا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لفظ بے صرفہ کا صحیح مفہوم کیا ہے، ممکن ہے یہ لفظ محتمل الضدین ہو، یعنی اس کے معنی عبث، بے سود بھی ہوں اور حد سے زیادہ بھی۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اکابر شعراء کے کلام میں اس کے محل استعمال پر غور کیا جائے۔

بہرحال میں اپنی رائے محفوظ رکھتے ہوئے چند خطوط یہاں پیش کرتا ہوں۔　　(نیاز)

(جناب مرزا جعفر علی خاں اثر لکھنوی)

پہلے الفاظ کے معنی لیجئے :-

تاب = برداشت کی طاقت۔

جاں بخشی = ایسے جرم یا خطا کا عفو جس کی سزا موت ہو۔

بے صرفہ ستم = ایسا ستم جس کی حد و نہایت نہ ہو، درحقیقت بیدردی و بے باکی سے توڑا جائے اور بانیٔ بیداد کو مطلق رحم نہ آئے۔

لاتا کون = کوئی گوارا نہیں کر سکتا تھا۔

لہٰذا پہلے مصرع کا یہ مطلب ہوا کہ ایسا ستم برداشت کرنا مشکل تھا جو بے پایاں ہے، تاہم جان لیوا نہیں بلکہ مشقِ ستم جاری رکھنے کے لئے ہر مرتبہ تڑپتا، سسکتا، بلکتا، ادھ موا چھوڑ دیتا ہے۔

دوسرے مصرع کا مطلب :- مجھے ایسے ستم کا کشتۂ مشق رہنا گوارا ہے اور [illegible] درمان درد پر ترجیح دیتا ہوں جو عاشقوں کی شان ہے)۔

شعر میں "تابِ جاں بخشی بے صرفہ ستم" کی بانکی ترکیب کو جتنا بھی سراہا جائے کم ہے۔ ایک وسیع خیال ایک بدیع اسلوب سے چند الفاظ میں ادا ہو گیا۔ ستم ہے اور حد کا ستم ہے، تاہم موجب ہلاکت نہیں بلکہ جاں بخش ہے مگر یہ جاں بخشی برسبیلِ ترحم نہیں

بلکہ مشق ستم جاری رکھنے کے لئے ہے۔ عاشق کو معشوق کی یہ ادائے ناز اس لئے پسند ہے اور دل میں کھُپ گئی ہے کہ لذت درد کو درمانِ درد سے بہتر سمجھتا ہے۔

تاہم میری نکتہ چیں طبیعت کہتی ہے کہ تکمیلِ شعری میں ایک آنچ کی کسر رہ گئی۔ پہلے مصرع میں "لاتا کون" سے "کیا لاتا" کہیں بہتر ہوتا۔ "لاتا کون" میں تعمیم ہے۔ "کیا لاتا" میں تخصیص ہے۔ قائل شعر دوسروں سے خالی الذہن ہوکر اپنا حال بیان کر رہا ہے لہٰذا کہے گا کہ میں تاب کیا لاتا نہ کہ کون تاب لاتا۔

دوسرے مصرع میں " وہ تو یوں کہئے" صحت زبان و لطافت بیان دونوں کے خلاف ہے۔ میری ناقص رائے میں مصرع کی یہ صورت بہتر ہوتی :- " وہ تو کہئے کہ مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں" ۔ ترمیم کے بعد شعر اس طرح ہوگا :-

تاب جاں بخشیٔ بے صرفہ ستم کیا لاتا   وہ تو کہئے کہ مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں

اصل شعر سے موازنہ کے بعد فیصلہ کیجئے۔

" اُڑتی ہوئی خبر ہے زبانی طیور کی"۔ کہ جب تمیر" صاحب قبلہ" نے زیر نظر شعر عالمِ تمثال میں سنا تو ایک ٹھنڈی سانس بھری اور زیر لب فرمایا ؎

"ان صحبتوں میں آخر جانیں ہی جاتیاں ہیں
نے حُسن کو ہے صرفہ، نے عشق کو محابا" (میرؔ)

(سعادت نظیر)

پہلے مصرع کی نثر یوں ہوگی کہ بے صرفہ ستم کی جاں بخشی کی کون تاب لاتا ؟ اگر بے صرفہ ستم کی ترکیب بدل دیں تو ستمِ بے صرفہ ہوگا اور نثر یوں ہوگی ستمِ بے صرفہ کی جاں بخشی کی کون تاب لاتا ؟

" وہ تو یوں کہئے مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں" سے واضح ہوتا ہے کہ مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں اس لئے میں ستمِ بے صرفہ کی جاں بخشی کی تاب لاتا ہوں۔ یہ تو ہوئی میری دانست میں شعر کی نثر، اور رہی معنی کی بات سو جس طرح ستم بے صرفہ کی جاں بخشی بے معنی ہے، جاں بخشی کی تاب لانا بھی اس سے کم بے معنی نہیں۔

پورے شعر کی نثر یوں ہوئی " اگر مجھے فکرِ مداوا ہوتا تو میں ستمِ بے صرفہ کی جاں بخشی کی تاب نہ لاتا" جس سے کوئی معنیٔ مفید متبادر نہیں ہوتے۔

اگر تاب کو ستم سے متعلق کرکے بے صرفہ کا الحاق جاں بخشی سے کریں تو معنی یہ ہوں گے کہ بے صرفہ جاں بخشی کے ستم کی کون تاب لاتا گویا ان کی بے صرفہ جاں بخشی ایک ستم ہے، مجھے فکرِ مداوا ہوتی تو میں اس ستم کی تاب نہ لاتا مگر اس کا بھی کوئی اصولی امکان شعرِ مابہ البحث میں نہیں پایا جاتا۔

(کاشف الہاشمی - اُجین)

مفہوم شعر الفاظِ شعر سے متبادر ہے۔ مگر پرشکوہ الفاظ نے شعر کو اُلجھا دیا ہے۔

دوسرا مصرع اگر " وہ تو کہئے کہ مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں" ہوتا تو بہتر تھا۔ مگر مضمون اتنا پیارا اور خیال اتنا بلند ہے کہ عیب

شعر کے حسن کو غارت نہیں کرتا۔ بحیثیت مجموعی شعر نہایت پاکیزہ، معیاری اور بامعنی ہونے کے ساتھ ہی ساتھ شاعر کے علوئے فکر، اور خلوص یقین کا ترجمان ہے۔ بنیادی خیال یہ ہے کہ: شاعر زندگی کو ایک ایسے ستم کا نتیجہ سمجھ رہا ہے جو بے فایدہ اور ناقابلِ برداشت ہے۔ مگر جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ عالمگیر قانونِ حیات کی رو سے وہ زندہ رہنے پر مجبور ہے تو اپنی مجبوری پر وہ عالی ظرفی بلند حوصلگی اور ضبط و تحمل کا پردہ ڈالتے ہوئے اپنی بے نیازی کا اظہار ان الفاظ میں کرتا ہے۔

بے فایدہ ستم کے بدولت ملی ہوئی زندگی کا گوارا کرنا کسی کے بس کی بات نہیں اور کوئی متنفس ایسا نہیں جو اسے برداشت کر سکے مگر میں اس کو محسوس ہی نہیں کرتا اور اس تکلیف سے نجات پانے کی تدبیر کی فکر ہی نہیں کرتا۔

(فضا کوثری)

جریدہ "نگار" جولائی ۱۹۶۰ء میں "دعوتِ فکر و نظر" کے عنوان سے جو شعر شایع ہوا ہے۔ اُس کے اندر مجھے تو کوئی خوبی نظر نہیں آئی لفظوں کا ڈھکوسلا ہے۔

"تاب" کا تعلق "لاتا" سے بھدے قسم کی تعقید لفظی ہے، مگر یہ اس زمانہ کا شعر معلوم ہوتا ہے جب اس پر اتنی گرفت نہیں ہوتی تھی، معنوی اعتبار سے شعر عہد موجودہ کی نظر میں قابل داد و ستایش نہیں ممکن ہے اُس وقت رہا ہو۔

شاعر کہتا ہے کہ میں نے فکر مداوا چھوڑ دی ہے اس لئے تاب لا رہا ہوں معشوق کے ایسے ستم کی جو جاں بخشی کے پردے میں بے پروائی کے ساتھ کیا جا رہا ہے اگر میں ایسا نہ کرتا تو اور کون مردافگن عشق تھا جو ایسے ستم کی تاب لاتا جو بڑی بے پروائی کے ساتھ جاں بخشی کے تحت کیا جا رہا ہے۔ بے صرفہ کے معنی بے پروائی اور بے خیالی ہے، صرفہ کے معنی خیال اور پروا۔ جیسا کہ شاہ ظفر دہلی نے کہا تھا:

صرفہ نہیں کاغذ کا مگر بھیجتے ہیں وہ　　خط ڈاک میں اندیشۂ محصول سے ہلکا

(پروفیسر سید عظمت اللہ سرحدی۔ مدراس)

شعر کا بنیادی فقرہ 'بے صرفہ ستم' ہے۔ معنی یہ ہیں:۔ "مریضِ عشق کو فکر مداوا نہیں، اس لئے وہ کسی کی جاں بخشی کی تاب نہیں لا سکتا۔ ستم کی انتہا جان لیوا ہوتی ہے اور اس میں جتنی کمی ہوگی اس حد تک گویا عاشق کی جاں بخشی ہے۔ ستم کی کمی کی وجہ سے جو جاں بخشی ہوئی ہے وہ ناقابل برداشت ہے۔ جسے فکر مداوا ہی نہیں وہ اس جاں بخشی کی تاب کیا لائے۔ شاعر کی تمنا ہے کہ معشوق ستم ڈھانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھے یہاں تک کہ مریضِ عشق کا خاتمہ ہو جائے۔"

جامعیت اور معنویت کے لحاظ سے یہ شعر بہت اونچا ہے۔ فقط والسلام

(سحر عشق آبادی)

شاعر کہنا چاہتا تھا کہ:۔

وہ تو یوں کہئے (یعنی خیر گزری) مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں (ورنہ) ستم سے جاں بخشی کی تاب کون لاتا یعنی میں فکرِ مداوا کرتا اور معشوق کے ستم سے نجات چاہتا اور وہ میری جان پر ظلم کرنا چھوڑ دیتا تو مجھے اس طرح ترک تعلق گوارا نہ تھا کیونکہ لطف ہو یا ستم اس سے ایک تعلق تو رہتا ہے۔ شعر کے الفاظ شاعر کا مفہوم ادا کرنے کے لئے کافی نہیں لفظ بے صرفہ خلاف صرف اور بار شعر ہے اور ایک اضافت کی کمی بھی ہے۔ "تاب جاں بخشیِ ستم"۔

بہ ہر رنگے کہ خواہی ...

(دانش فرازی)

نشّۂ بادہ صاحب نظراں تیرا جمال
اہتزازِ نفسِ نغمہ گراں تیرا جمال
جشنِ خوں باریٔ شوریدہ سراں تیرا جمال

تجھ سے روشن مرے محرابِ تخیل کے چراغ
چاک، پیراہنِ گل میں، دل مہتاب میں داغ

ورقِ لالہ و گل میں ترے رخ کی جدول
سرِ آفاقِ شفق رنگ وہ تیرا آنچل
کہیں گیسو کے وہ سنبل کہیں عارض کے کنول

آئینہ دار سحر تیرے تبسم کی بہار
لبِ جاں بخش کی جنبش سے شعاعوں کی پھوار

جلوہ آرائے جہانِ گزراں تیرا خرام
خیمۂ ابر ہو یا سایۂ گل تیرا مقام
نغمۂ جوئے سبک سیر میں تیرا پیغام

کبھی منت کش الفاظ نہ تھا روئے سخن
شاہدِ معنیٔ فطرت کو رہی تیری لگن

تجھ کو تیری ہی نظر سے کبھی دیکھا میں نے
تجھ کو ہر جامۂ صد رنگ میں پایا میں نے
اپنی آنکھوں سے لگایا قدِ رعنا میں نے

تو مرے پیشِ نظر تھا، تیری تصویر نہ تھی
ہائے وہ وقت کہ جب پاؤں میں زنجیر نہ تھی

اب نہیں فکرِ گراں باریِ اسبابِ الم
حسرتِ قربت و محرومیِ دیدار کا غم
بے نیازِ خلشِ شوق ہے دل کا عالم

اب ترے عہدِ وفا کا بھی کوئی پاس نہیں
تو مری راحتِ جاں تھا مجھے احساس نہیں

چراغِ کشتہ

(فضا ابن فیضی)

رُکا رُکا سا نفس ہے چمن میں لالے کا
شکار کھیل رہی ہے سحر اُجالے کا

لہو سے تر ہے جبیں، زہرہ و ثریا کی
کہاں "قیامتِ کبریٰ" جنوں نے برپا کی

جہاں فضاؤں سے صہبائے زندگی برسے
چمن کی روح وہاں ایک پھول کو ترسے

جنوں نے دی ہے نئے حادثوں کو پھر آواز
وہ پھر ہوا ہے درِ کفر کم نگاہی باز

وہی سفینۂ عہدِ رواں وہی دھارے
وہی زمین وہی زلزلوں کے گہوارے

وہی ہوس وہی جرم و گناہ کے سیلاب
یقین و کفر کے تاروں کو چھیڑتی مضراب

پلٹ کے ایک نظر بھی نہ دیکھا دُنیا نے
کراہتے رہے کھا کھا کے چوٹ دیوانے

نظر تمام جراحت، نفس تمام خراش
یہ کائنات ہے یا کوئی بلکتی پھرتی لاش

وہی خیال کی تربت وہی خرد کے مزار
وہی نگاہ کا ماتم وہی دلوں کا فشار

وہی ہے ناخنِ تہذیب کی جگر کاوی
وہی تمدنِ وحشی ہے ملک پر حاوی

جبیں پہ مکرِ ریا کے دئے جلائے ہوئے
شگوفے گویا شراروں کا بوجھ اُٹھائے ہوئے

اس انقلاب پہ حیراں ہیں منبر و محراب
کہ جامِ شیخ میں ہے کن صنم کدوں کی شراب

وہی فضا ہے وہی نفرتوں کی گلکاری
وہی ہے عقل و سیاست کی گرم بازاری

وہی جنوں ہے وہی چاک آستینوں کے
غبار دُھل نہ سکیں گے ابھی جبینوں کے

یہ ریگ زارِ حوادث یہ موت کے جنگل
نچوڑتے ہیں لہو آستین سے بادل

گزر گئی جو ستاروں پہ رات کیا جانے
چلا ہوں اپنے اندھیروں میں ٹھوکریں کھانے

نگاہ و فکر کے سورج چمک رہے ہیں مگر
شبوں کی مہر ابھی ثبت ہے سویروں پر

نظر میں ظلمتِ ماحول کا بسیرا ہے
جہاں چراغ ہیں روشن وہیں اندھیرا ہے

غزلیات

(شفقت کاظمی)

کبھی جو تذکرۂ اہلِ غم چلا ہوگا — تری زباں پہ مرا نام آگیا ہوگا
رہیں گے فکرِ دو عالم سے بے نیاز وہی — بقیدِ ظرف ترا غم جنھیں ملا ہوگا
شکایت اُن کے تغافل کی بعد میں ہوگی — ابھی تو شکوۂ تقدیرِ نارسا ہوگا
ترے فراق میں گزرا جو حادثہ ہم پر — زبانِ خلق سے تو نے بھی سُن لیا ہوگا

حضورِ دوست اشاروں میں بات کیا شفقتؔ
بیانِ حال جو ہوگا سو برملا ہوگا

آج حیراں ہیں یوں آپ سے مل کے ہم — جیسے اب تک نہ تھے آشنا آپ سے
ہم نے جو بات ظاہر نہ کی آپ پر — لوگ کہتے رہے برملا آپ سے

(شفا گوالیاری)

راہوں کا نشاں یاد نہ منزل کا پتا یاد — وارفتگیٔ شوق میں کچھ بھی نہ رہا یاد
تلواریں سی چلتی ہیں اسیروں کے دلوں پر — زنداں میں جب آتی ہے گلستاں کی ہوا یاد
اے دوست کلیجہ مرا آجاتا ہے منہ کو — للّٰہ نہ گزری ہوئی باتوں کی دلا یاد!
اے دوست تری محویتِ یاد میں مجھ پر — ایسی بھی گھڑی آئی کہ تو بھی نہ رہا یاد

(متینؔ نیازی)

آغازِ وفا کا وہ عالم، وہ پہلی نظر، وہ حُسنِ کرم — وہ دور نہ آیا لوٹ کے پھر، وہ کیف میسر ہو نہ سکا
نہ آسودہ مسرت سے نہ غم سے — دلِ ناداں تری منزل کہاں ہے
سرِ منزل اکیلے ہم نہیں ہیں — ہمارے ساتھ سارا کارواں ہے
اسی کو کہتے ہیں اہلِ نظر شباب اے دوست — یہ اضطرابِ مسلسل یہ پیچ و تاب اے دوست
کہا تھا کس نے کہ پھر وعدۂ وفا کر لے — بڑھا دیا ہے بہت تو نے اضطراب اے دوست
اتنا مجبور نہ آئینِ وفا سے ہو کوئی، — داستانِ غمِ پیہم بھی سنائے نہ بنے

پردہ داریٔ محبت بھی عجب شے ہے متینؔ
بات کہتے نہ بنے، بات چھپائے نہ بنے

(جاویدؔ حیدرآبادی)

عشق کی بنیاد ہی پر ہے بنائے زندگی — عشق بھی اک زندگی ہے ماورائے زندگی
ہر نفس بارِ گراں ہے ہر قدم دشوار تر — آپ کی دوری میں کیونکر راس آئے زندگی

(غنی احمد غنیؔ)

غمِ حبیب مجھے راس آگیا، ورنہ　　حیات کیسے گزرتی غمِ حیات کے بعد
یہی تو ایک سہارا حیات شوق کا تھا　　میں کیا کروں گا ترے درد سے نجات کے بعد
کرم سے اپنے گرانبار اس قدر بھی نہ کر　　کہ سر اٹھا نہ سکوں تیرے التفات کے بعد

(سعادت نظیرؔ)

اُن کی موجیں ہیں، اُن کا دریا ہے　　ہاتھ دھو بیٹھے ہیں جو ساحل سے
زندگی اُس کی زندگی ہے، نظیرؔ　　جس کو نسبت ہو اُن کی محفل سے

ہے چمن میں آج کل دورِ خزاں　　ہم کہاں دل اپنا بہلانے چلے
زلفِ دوراں گیسوئے جاناں نہیں　　کس کو سلجھانے یہ دیوانے چلے؟

(اکرمؔ دھولیوی)

ہر اک خوشی خیال ہے، ہر اک امید خواب ہے　　ترے بغیر زندگی خراب تھی، خراب ہے
یہ دردِ غم ہے مستقل، عبث ہیں آپ منفعل　　کہا نہیں کہ حالِ دل ازل ہی سے خراب ہے

ترجمہ رُباعیاتِ خیّام

(طالبؔ سجے پوری)

دُنیا سے امیدِ لطف و احساں بیکار　　بیکار ہے فکرِ سرد ساماں بیکار
درماں طلبی درد بڑھا دیتی ہے　　دل درد کا خوگر ہو تو درماں بیکار

یارب! یہ کریمی کہ ستم ہے تیرا　　عاصی کے لئے نہیں ارم ہے تیرا
بخشا جو اطاعت پہ تو کیا بات ہوئی　　بخشے جو گنہ پر تو کرم ہے تیرا

ناداں سے کبھی دل نہ لگانا طالبؔ　　نا اہل کو محرم نہ بنانا طالبؔ
گر راز ہو کوئی تو کسی اور سے کیا　　ممکن ہو تو خود سے بھی چھپانا طالبؔ

مطبوعات موصولہ

دیہاتی معالج یہ کتاب دو جلدوں میں ہمدرد (وقف) لیبوریٹریز دہلی نے اس مقصد کے ساتھ شایع کی ہے کہ دیہات کے رہنے والے جو شہری ذرایع علاج سے محروم ہیں، خود دیہات ہی میں میسر آنے والی اشیاء اور جڑی بوٹیوں سے حادثات و امراض کا مقابلہ کرسکیں۔

اس میں اسباب امراض اور احتیاطی تدابیر کی بھی صراحت کردی گئی ہے تاکہ دیہات کے رہنے والے بیماریوں سے محفوظ رہ سکیں۔

ہمدرد دواخانہ نے یہ کتاب شائع کرکے ملک کی بڑی عظیم خدمت انجام دی ہے اور ضرورت ہے کہ یہ کتاب ہر گھر میں ہر وقت سامنے رہے اور بار بار اس کا مطالعہ کیا جائے، علاوہ اسکے یہ بھی ضروری ہے کہ تمام زبانوں میں اس کا ترجمہ کرکے سارے ملک کو اس سے فایدہ اٹھانے کا موقع دیا جائے تو اس کا افادہ اور زیادہ عام ہوجائے گا۔

کتاب تمام ضروری نقوش و تصاویر کے ساتھ نہایت نفیس کاغذ پر بہترین طباعت کے ساتھ شایع کی گئی ہے اور یہ دونوں جلدیں جو ۵۰۰ صفحات کو محیط ہیں پانچ روپیہ آٹھ آنے میں ہمدرد لیبوریٹریز دہلی سے مل سکتی ہیں۔

اُردوئے معلّیٰ رسالہ ہے اُردو کا جو دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کی طرف سے سال میں دو بار شایع ہوگا۔ پہلا شمارہ (غالب نمبر) شایع ہوچکا ہے اور دوسرا زیر ترتیب ہے۔

اس رسالہ کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی (دہلی یونیورسٹی شعبۂ اُردو کے صدر) ہیں اور ان کے اکثر رفقاء کار بھی اسی یونیورسٹی سے وابستہ ہیں۔ یہ شاید کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ اب سے دو سال قبل دہلی یونیورسٹی میں شعبۂ اُردو کا کوئی وجود نہ تھا بلکہ اس کا تصور بھی کسی کے ذہن میں نہ آسکتا تھا، لیکن یہ محض ڈاکٹر فاروقی کی غیر معمولی کوششوں کا اعجاز تھا کہ وہاں شعبۂ اُردو بھی قایم ہوگیا، اس کے لئے ایک معقول گرانٹ بھی منظور ہوگئی، ایک شعبہ قدیم مخطوطات کی نشر و اشاعت کا بھی قایم ہوگیا اور اسی کے ساتھ ایک بلند پایہ جریدہ کی بنیاد بھی پڑگئی۔

ڈاکٹر فاروقی اس وقت قدر اول کے ادیبوں و نقادوں میں بھی ایک خاص امتیاز کے حامل ہیں اور متعدد ادبی و تنقیدی کتابوں کے مصنف۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا سب سے بڑا انتقادی کارنامہ جو بجائے خود ایک ادبی شاہکار بھی ہے، میر سے تعلق رکھتا ہو لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کی ہر تصنیف اور ان کا ہر مقالہ نوشتۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔

کتنی خوشی کی بات ہے کہ یہ رسالہ انھیں کی نگرانی و ادارت میں شایع ہو رہا ہے اور ہمیں امید ہے کہ وہ زبان کی بڑی گرانقدر خدمات انجام دے گا۔

پہلی اشاعت میں غالب کے متعلق جو معلومات فراہم کی گئی ہیں وہ نہ صرف اہم و دلچسپ ہیں بلکہ ان میں سے بعض نئی بھی ہیں۔

کعبہ میں صنم خانہ جناب ڈاکٹر سلام سندیلوی کی تالیف ہے، جس میں انھوں نے عہد امیر خسرو سے لے کر عہد حاضر تک کی تمام ان نظموں کو یکجا کردیا ہے جو ہندوؤں کے تہواروں سے تعلق رکھتی ہیں۔

ان تہواروں میں بسنت، ہولی، دیوالی زیادہ اہمیت رکھتی ہیں اور انھیں پر اکثر شعراء نے اظہار خیال کیا ہے اور ایسے لب و لہجہ میں جو یکسر خلوص و صداقت کا مظہر ہے۔

اس وقت جبکہ ہندوستان میں ہندو مسلم تعلقات کو بہت زیادہ خوشگوار و پایدار بنانے کی ضرورت ہے۔ یہ مجموعہ سیاسی اہمیت بھی رکھتا ہے اور ملک کو فاضل مولف کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ انھوں نے اُردو ادب کے سرمایہ سے کچھ ایسی چیزیں بھی ڈھونڈھ نکالیں، جو ہندوستان کی مشترکہ قومیت کی تعمیر کے خیال کو زیادہ مستحکم کر دینے والی ہے۔

یہ کتاب ۲۰۸ صفحات کو محیط ہے اور تین روپیہ میں نسیم بک ڈپو لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

ادب کا تنقیدی مطالعہ

ڈاکٹر سلام سندیلوی کی تالیف ہے جس میں انھوں نے ہڈسن کی ایک مشہور کتاب کو سامنے رکھ کر بتایا ہے کہ ادب و اصناف ادب کا مطالعہ کرنے کے کیا اصول ہیں اور ان کو سمجھنے اور پرکھنے کا صحیح طریقہ کیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس موضوع پر اُردو میں یہ سب سے پہلی معقول کتاب ہے جس میں باوجود ایجاز کے کام کی کوئی بات ترک نہیں کی گئی۔

اُردو میں انتقادی لٹریچر بہت کچھ فراہم ہو گیا ہے لیکن "نقد الانتقاد" کی طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے، یہ کتاب اس کمی کو بڑی حد تک پورا کرتی ہے اور ضرورت ہے کہ ہر اہل ونا اہل نقاد اس کا مطالعہ کرے۔

اس کے مطالعہ سے ہم نہ صرف مختلف اصناف ادب کی خصوصیات سے واقف ہو سکتے ہیں بلکہ ان نقادوں کے کارناموں پر بھی نقد کر سکتے ہیں، جو لکھتے زیادہ ہیں اور سمجھتے کم ہیں۔

یہ کتاب تین روپیہ میں نسیم بک ڈپو لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

سوز و ساز

مختصر سا انتخاب ہے جناب فاروق بانسپاری کی نظموں کا جسے انجمن تعمیر ادب بنارس نے شایع کیا ہے۔

جناب فاروق ملک کے ان چند مخصوص شعراء میں سے ہیں جن کو دُنیا نے کم پہچانا، حالانکہ وہ بہت زیادہ پہچانے جانے کے قابل تھے۔

جناب فاروق ضلع بلیا کے ایک گاؤں "بانس پارہ" میں پیدا ہوئے (۱۹۰۷ء) اور وہیں سے آپ کی شاعری کا آغاز ہوا۔ سب سے پہلے ۱۹۲۵ء میں اخبار مدینہ نے آپ کا تعارف ملک سے کرایا، لیکن اخباری تعارف کی طرف لوگ کم توجہ کرتے ہیں اس لئے جناب فاروق کی شاعرانہ عظمت کا صحیح اندازہ لوگوں کو نہ ہو سکا۔

فاروق صاحب اقبال سے بہت متاثر ہیں اور انھوں نے اس وقت تک جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق اسی انداز کے اصلاحی، اخلاقی و مذہبی مباحث سے ہے جو اقبال کے یہاں ہم کو نظر آتے ہیں۔ لیکن انھوں نے اپنی انفرادیت کو کہیں ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اس انتخاب میں ان کی ۳۰ نظمیں شامل ہیں اور ان میں سے ہر نظم اپنی جگہ ایک مستقل ہے اعتبار دبصیرت کا نہایت جنچے تلے الفاظ میں نظم گو شعراء میں، ایسا صحیح سوچنے والا اور صحیح کہنے والا شاعر اس وقت مجھے کوئی دوسرا نظر نہیں آتا۔ ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہئے انجمن تعمیر ادب بنارس کا جس نے ایسے جوہر قابل کو دُنیا سے روشناس کرایا۔

خد و خال

مجموعہ ہے جناب اختر رضوانی کی رُباعیوں کا۔ جناب اختر ان چند ہندو شعراء میں ہیں جنھوں نے ہمیشہ اُردو ہی میں شاعری کی اور بڑی جوش و دلولہ کے ساتھ کی۔ اُردو شاعری میں رباعی کی صنف بڑی مشکل صنف ہے اور اس میں فکر کرنا آسان نہیں۔ لیکن اختر رضوانی چونکہ بڑے حساس و کہنہ مشق شاعر ہیں، اس لئے ان کی رُباعیاں جذبات و فن دونوں حیثیتوں سے قابل قدر ہیں۔ یہ مجموعہ جناب اختر رضوانی سے باقر مہر کے پتہ پر مل سکتا ہے۔

۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء

۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی جسے "بغاوت ہند" کہا جاتا ہے، ایک زبردست واہم تحریک تھی اس کا تعلق علم آزادی ہند سے قبل بہت کم لوگوں کو تھا اور عوام تو اس سے بالکل ناواقف تھے

کیونکہ انگریزی حکومت کے خوف سے اس کی صحیح تاریخ لکھنے کی کسی میں ہمت نہ تھی، لیکن آزادیِ ہند کے بعد متعدد کتابیں اس موضوع پر شایع ہوئیں اور اس کا سلسلہ جاری ہے۔

اس عہد کی تاریخ لکھنے والوں میں مولانا امداد صابری بھی ہیں جنھوں نے سب سے پہلے ایک کتاب "۱۸۵۷ء کے غدار شعراء" کے نام سے مرتب کی اور اب اس کا دوسرا حصہ ۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء کے نام سے شایع کیا ہے۔

مولانا موصوف کو تحقیق و تفحص کا خاص سلیقہ حاصل ہے اور اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسکی ترتیب میں کتنی کاوش، کتنی جانکاہی اور کس خلوص و صداقت سے کام لیا ہے۔

یہ کتاب صرف مجاہد شعراء کا تذکرہ نہیں بلکہ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کی ایک مستند تاریخ بھی ہے جس سے اس زمانہ کے ماحول اور عوامل و واقعات پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے۔ اس میں شک نہیں یہ تالیف تاریخ و تذکرہ کے سلسلہ کی بڑی اہم تالیف ہے اور ہمیں امید ہے کہ ملک اس سے مستفید ہوگا۔ ضخامت ۴۰۵ صفحات۔ قیمت سات روپیہ۔ ملنے کا پتہ:- مکتبہ شاہراہ اردو بازار - دہلی

جگر بریلوی

انجمن ترقی اردو علیگڈھ نے دور حاضر کے قابل ذکر شعراء کے انتخاب کلام کا سلسلہ شروع کیا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ وہ حضرات جو کسی شاعر کا پورا کلام نہیں دیکھ سکتے وہ اس انتخابی سلسلہ سے فایدہ اٹھائیں۔

اسی سلسلہ کی ایک کتاب یہ بھی ہے جس میں شام موہن لال جگر بریلوی کی غزلوں کا انتخاب پیش کیا گیا ہے۔

جگر بریلوی کا شمار اساتذہ میں ہوتا ہے اور غزل گو شاعر ہونے کی حیثیت سے وہ بہت معروف و مقبول ہیں۔ وہ کلاسکل رنگ کے شاعر ہیں اور بہت شایستہ، صاف ستھرے ذوق کے۔ وہ ان چند شاعروں میں سے ہیں، جو محض شاعر نہیں بلکہ انسان بھی ہیں اور ان کی یہ خصوصیت ان کے کلام سے ہر جگہ ظاہر ہوتی ہے۔

زیادہ مناسب ہوا گر اس سلسلہ میں غزلوں کے انتخاب کی جگہ منتخب اشعار شایع کئے جائیں۔ ضخامت ۴۰ صفحات۔ قیمت بارہ آنے۔

فنونِ لطیفہ اور جمالیات

مجموعہ ہے جناب مظفر حسین صاحب بہاری کے سات مقالوں کا جو انھوں نے مختلف اوقات میں لکھے اور ادبی مجالس میں سنائے۔ ان مقالوں میں فن و فنکار، فن کی تخلیق و تعمیر، اسکی ہیئتی اقدار اور نظریۂ جمالیات پر گفتگو کی گئی ہے۔ اخیر میں ایک مقالہ بہ آرٹ کے رجحانات پر بھی نظر آتا ہے۔

آرٹ پر جو تنقیدی مقالات لکھے جاتے ہیں، ان کا حسن یہ ہے کہ وہ خود بھی آرٹ کا نمونہ ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ اس خصوصیت کے لحاظ سے اردو میں یہ پہلی کتاب ہے ایک ایسے ادیب و فنکار کی جس کو لوگوں نے کم جانا محض اس لئے کہ وہ نہ خود سامنے آئے اور نہ کوئی دوسرا انھیں سامنے لایا۔

ان مقالوں کا اندازِ بیان صدرجہ شگفتہ و دلچسپ ہے اور غالباً اس لئے کہ وہ سب "انشائیہ" (Essay) کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہ کتاب انتقادی لٹریچر میں بڑا مفید و دلچسپ اضافہ ہے اور ضرورت ہے کہ نہ صرف ہمارے ادیب و انشا پرداز بلکہ ہمارے نقاد بھی اس کا مطالعہ کریں اور دیکھیں کہ فنِ نقد کو بھی کتنا دلچسپ بنایا جا سکتا ہے، اگر اسے سلیقہ کے ساتھ پیش کیا جائے۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے۔ ضخامت ۲۰۰ صفحات - ملنے کا پتہ:- ضیا پبلشنگ ہاؤس مقبرہ جناب عالیہ گولہ گنج - لکھنؤ۔

علم بلاغت و عروض

ڈھاکہ یونیورسٹی کے نصاب میں علم بیان و عروض کے بھی کچھ حصے شامل ہیں اور انھیں کی تشریح و وضاحت اس کتاب کا مقصود ہے۔ اسے مولف پروفیسر نظیر صدیقی مشہور ادیب و نقاد ہیں اور انھوں نے بڑی جامعیت کے ساتھ ان فنون کی اصطلاحات کو مثالیں دے دیکر سمجھایا ہے۔

قیمت دو روپیہ - ملنے کا پتہ:- پاک کتاب گھر ڈھاکہ

آئینۂ اصلاح

جناب جوش ملسیانی نے اپنے شاگردوں کے کلام پر جو اصلاحیں دی ہیں ان کو یکجا کر کے اس نام سے شایع کر دیا گیا ہے ۔ جناب جوش ملسیانی بڑے کہنہ مشق و کثیر التلامذہ شاعر ہیں اور اصلاح کلام کا خاص سلیقہ رکھتے ہیں بعض اصلاحوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فنی و معنوی دونوں حیثیتوں سے ان کی نگاہ کتنی دور رس ہے ۔ "سخنہائے گفتنی" کے عنوان سے جو بسیط مضمون انھوں نے آغاز کتاب میں دیا ہے ، وہ جان ہے اس مجموعہ کی جس میں فاضل شاعر نے شاعری کے نکات و غوامض بیان کر کے نہ صرف نو مشق شعراء بلکہ ادبی نقادوں کے لئے بھی ایک شاہراہ کھول دی ہے ۔

طباعت و کتابت وغیرہ بہت پسندیدہ ، ضخامت ۵ ، اصلحات ، قیمت تین روپیہ ۔ ملنے کا پتہ :- مرکز تصنیف و تالیف نکودر (پنجاب)

زخموں کے چراغ

مجموعہ ہے جناب واقف رائے بریلوی کے کلام کا جسے سرفراز قومی پریس لکھنؤ نے حال ہی میں شایع کیا ہے ۔ واقف صاحب کا ذوق سخن بھی تقریباً ویسا ہی ہے جیسا آجکل کے نوجوان شاعروں میں عام طور پر پایا جاتا ہے یعنی "وہی ادب برائے زندگی" اور اس سلسلہ میں وہی سب کچھ کہ جانا جو زبان پر ہے اور دل میں نہیں ۔ لیکن واقف صاحب کو یہ امتیاز ضرور حاصل ہے کہ ان کی آواز میں ہمیں ان کی دل کی دھڑکن بھی سنائی دیتی ہے اور اس طرح تمام اصلاحی داعیات سے قطع نظر ہمیں ان کے کلام میں " ادب برائے ادب" بھی بہت کچھ مل جاتا ہے ۔ صداقت بڑی چیز ہے ، سچائی کے ساتھ اگر کوئی گالی بھی دے تو لطف آ جاتا ہے ، چہ جائے کہ کوئی معقول بات کہی جائے ، اور یہی سچائی واقف کے کلام کی جان ہے ، جس میں ہم کو کوئی نامعقول بات بھی نظر نہیں آتی اور پھر بھی معقول ہے ۔ یہ مجموعہ دو روپیہ میں مکتبۂ دانش محل لکھنؤ سے مل سکتا ہے ۔

تذکرہ یوروپین شعراء اُردو

مجموعہ ہے ان لکچروں کا جنھیں خواجہ محمد یوسف الدین حیدر آبادی نے اُردو مجلس حیدر آباد میں وقتاً فوقتاً پڑھے تھے اور اب انھیں کتابی شکل میں پیش کیا گیا ہے ۔ یہ مجموعہ رام بابو سکسینہ کی انگریزی کتاب کا اُردو چربہ ہے جس کا اعتراف خود فاضل لکچرار نے بھی کیا ہے ، لیکن یوسف کی "زلیخائیت" بھی بہت کچھ شامل ہو گئی ہے اسلئے اس کی حیثیت ذرا مختلف ہو گئی ہے ۔

یہ کتاب محض یوروپین اُردو شعراء کا تذکرہ ہی نہیں بلکہ اس عہد کی تاریخ بھی ہے ——— جب انگریز ہمیں کی معاشرت میں گھُل مل گئے ۔ ان میں سے بعض شعراء نے تو نہایت مشکل زمینوں میں بھی ایسے صاف و پاکیزہ شعر کہے ہیں کہ پڑھ کر حیرت ہوتی ہے ۔

یہ اس زمانہ کی بات ہے جب ایک اجنبی قوم نے اُردو کی ترویج و ترقی میں اتنا نمایاں حصہ لیا تھا ، لیکن اب زمانہ وہ ہے جب خود انھیں بھی کوئی پروا نہیں جو اُردو کو اپنی مادری زبان کہتے ہیں ۔

یہ کتاب دو روپیہ آٹھ آنے میں مکتبۂ ابراہیمیہ سے مل سکتی ہے ۔

رسیلے بول

مجموعہ ہے عظمت اللہ خاں مرحوم کے کلام کا جس میں ان کے دو مضمون نثر کے بھی شامل ہیں ۔ نظمیں مختلف عنوانات پر ہیں ، لیکن سب کی سب غیر عاشقانہ ہیں اور نہایت سادہ زبان میں ، یعنی باتیں کام کی اور زبان عوام کی ۔ یہ التزام آسان نہیں ۔

نثر میں ایک مضمون شاعری پر ہے ، دوسرا عروض پر اور دونوں جدتوں سے خالی نہیں ۔ افسوس ہے مرحوم کی عمر نے ان کی اہلیت و صلاحیت کا ساتھ نہیں دیا ، ورنہ وہ اُردو ادب میں کافی صحتمند اضافہ کرتے ۔

اس کی قیمت دو روپیہ آٹھ آنے ہے ۔ اور ملنے کا پتہ یہ :-

اُردو مرکز ۔ گنپت روڈ ۔ لاہور

ڈالڈا ماہر بات چیت

کیا چکنائیاں موٹاپے کا باعث ہیں؟

آپ: کیا چکنائیاں موٹا نہیں کرتیں؟

ماہر غذا: اتنا نہیں جتنا آپ سوچتے ہیں۔

آپ: کیا مطلب؟

ماہر غذا: بات یہ ہے کہ کھانے میں جو چکنائی ہوتی ہے وہ بدن میں اتنی جلدی چربی نہیں بنتی جتنی جلدی نشاستے والی چیزیں۔ جیسے کہ چاول یا آلو

آپ: میں سمجھا نہیں۔

ماہر غذا: دیکھئے بات یہ ہے کہ موٹاپا محض آپکی خوراک ہی کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ بہت کچھ اس بات پر بھی منحصر ہوتا ہے کہ آپ اپنی خوراک بخوبی ہضم کر پاتے ہیں یا نہیں۔

آپ: اوہ، اب سمجھا۔

ماہر غذا: موٹاپے کا شکار عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جنکی قوت ہضم ناقص ہوتی ہے۔ زیادہ تر یوں ہوتا ہے کہ نشاستے والی خوراک جب پوری طرح ہضم نہیں ہو پاتی تو بیشتر بدن میں چربی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

آپ: لیکن چکنائی والی خوراک سے بھی تو یہی ہوتا ہے...

ماہر غذا: نہیں، ایسا تو نہیں۔ چکنائی اُن کھانوں میں سے ہے جو کم سے کم موٹاپا لاتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اصل کام قوت پیدا کرنا ہے۔ بدن میں جو چربی جمع ہو جاتی ہے اُسے بھی جسمانی قوت کا روپ دینے میں چکنائی مددگار ثابت ہوتی ہے۔

آپ: کیا یہ سائنٹیفک طور پر ثابت ہو چکا ہے؟

ماہر غذا: تحقیق اسے قطعی طور پر ثابت کر چکی ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ موٹاپا دُور کرنے کے جدید معالجے میں جو غذا دی جاتی ہے اُسمیں چکنائی اور پروٹین شامل ہوتی ہے — اور کاربو ہائیڈریٹس اور نشاستہ گھٹایا جاتا ہے۔

آپ: تو کیا آپ کا یہ مطلب ہے کہ کھانا کم کھانے اور کم کیلوریز کی غذا کے بجائے، موٹاپا دُور کرنے کا یہ بہتر طریقہ ہے؟

ماہر غذا: ہاں، کیونکہ کھانا کم کھانے اور کیلوریز گھٹانے سے آپ کا وزن تو بیشک کم ہو جائیگا مگر ایسی غذا، زیادہ چکنائی اور زیادہ پروٹین والی غذا کے مقابلے میں کم قوت بخش ہوگی۔

ہم: بات بالکل سیدھی ہے۔ چکنائیاں قوت دیتی ہیں، بہت سی قوت — چاول یا گیہوں سے کہیں زیادہ!

آپ: لیکن چکنائی کے براہ راست ذرائع کیا ہیں؟

ہم: تیل — کھانا پکانے کا کوئی بھی تیل، یا ٹھوس چکنائیاں۔

آپ: ... اور کیا یہ سبھی تیل اور چکنائیاں قوت بخش ہوتی ہیں؟

ہم: جی ہاں سبھی۔ لیکن ڈالڈا ونسپتی جیسی کچھ ایسی چکنائیاں بھی ہیں جنمیں قوت کے علاوہ کچھ اور بھی خوبیاں ہیں۔ مثلاً ڈالڈا میں غذائیت بھی ہے۔

آپ: غذائیت؟

ہم: جی ہاں، کیونکہ ڈالڈا میں وٹامن ہیں — ہر اونس میں وٹامن اے کے سات سو اور وٹامن ڈی کے ۵۶ بین الاقوامی یونٹس۔ یہ وٹامن صحت کے محافظ اور جلد، ہڈیوں، دانتوں اور آنکھوں کیلئے مفید ہوتے ہیں۔

آپ: اچھا!...

ہم: القصہ ڈالڈا ونسپتی ایک عمدہ ترین چکنائی ہے۔ یہ خالص ونسپتی تیلوں سے بنتی ہے اور اسمیں پاکیزگی کا بہت بلند معیار قائم رکھا جاتا ہے۔ ڈالڈا کی نہ تو اپنی مہک ہے نہ ذائقہ، اسلیئے اسمیں پکا ہر کھانا اپنا اصلی مزا دیتا ہے۔ اور ڈالڈا ونسپتی حفظان صحت کے اصولوں کے مطابق ڈبوں میں ملتا ہے۔

آپ: ہاں، یہ تو ہم جانتے ہیں۔ ہمارے یہاں سبھی کچھ ڈالڈا ہی میں پکتا ہے اور بھی پچھلے بیس برسوں سے!

ہم: سال بہ سال زیادہ سے زیادہ لوگ ڈالڈا ونسپتی کام میں لا رہے ہیں کیونکہ یہ ایک آدرش چکنائی ہے — کھانا، موٹاپا دُور کرنے کے ہو یا آئے دن کا!

ہندوستان لیور نے

فلاسفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادئیین کا مذہب۔ نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا قدیم شاعری پر فارسی زبان کی پیدائش پر مؤرخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی نقشہائے رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ایڈیٹر، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا۔ اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا ختم کر کے پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فراست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، عیاری، شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مالہ و ماعلیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض کا بر شعراء مثلاً جوش، جگر، سیاب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے، ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

نقاب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ہادیان طریقت اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے اور اُن کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعۂ استفسارات۔ تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نقشہائے رنگا رنگ۔ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

گلہائے جعفری۔ جناب اثر لکھنوی کے سوا سو منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

قول فیصل۔ جناب فخر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم جس میں جمہوریت پر تمثیلی انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فلسفۂ مذہب۔ سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

عورت و اسلام۔ جناب مالک رام ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

مرثیہ نگاری و میر انیس۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

لکھنؤ کے خطائے عزاداری۔ سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے مجلس وغیرہ کے بعض خامیوں پر تنقید کی گئی ہے قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

شاعر کا انجام (نیاز) ۱۲/ جذبات بھاشا (نیاز)

منیجر نگار لکھنؤ

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۲۸ء (مومن نمبر) مومن نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شایع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا از حد ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) پاکستان نمبر، نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقایق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے دور زریں کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر جس میں تقریباً بیس افسانے بہترین اہل قلم کے شایع کیے گئے ہیں۔ اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری فسانہ کیسا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۵۱ء (مشرق وسطی نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، عراق، مصر، فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۴ء (فرماں روایان اسلام نمبر) (فرماں روایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں نبوی سے لے کر اس وقت تک کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے کہ جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیئے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۵ء (علوم اسلامی نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ جس میں علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے ان کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات دے کر علمی خدمت کا ذکر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۶ء (خدا نمبر) خدا کا تصور عہد تاریک تک بتاریخ بتصرہ مذاہب عالم پر۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۷ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف سخن پر ایک بیش بہا ذخیرۂ معلومات۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۸ء (معلومات نمبر) یہ سالنامہ مجموعہ ہے بہت سی ایسی تاریخی، علمی، ادبی اور مذہبی معلومات کا جن کا علم ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ گویا یہ ایک نوع کی سائیکلوپیڈیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۹ء (تنقیح اسلام نمبر) اسلام و تعلیمات اسلام کا صحیح مطالعہ روایتی اصول سے ہٹ کر خالص عقلی و اخلاقی نقطۂ نظر سے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۶۰ء ناز کا انشائے لطیف نمبر جو بہترین ادب پاروں کا مجموعہ ہے مع متعدد تصاویر۔ قیمت چار روپیہ (علاوہ محصول)

منیجر نگار لکھنؤ

R. NO. 2136/57

اکتوبر ۱۹۶۰ء

قیمت فی کاپی

پاکستان	ہندوستان
۱۲/	۷۵ نئے پیسے

سالانہ چندہ (مع سالنامہ [illegible])

پاکستان	ہندوستان
	دس روپے


دوست بنائیے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے
ہمیشہ اسے استعمال کیجیے
APPLE JUICE
Gold Coin
Real
APPLE
Juice
HIMALAYAN
APPLES
LUCKNOW
گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس
صاف و شفاف
بنانے والے
ڈائر میکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ
قائم شدہ سنہ ۱۸۵۵ء
فیکٹریز ۔ سولن بروری ۔ لکھنؤ ڈسٹلری ۔ کسولی ڈسٹلری
موہن نگر بروری اینڈ الائیڈ انڈسٹریز (یوپی)

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال	فہرست مضامین اکتوبر سنہ ۱۹۶۰ء	شمارہ ۱۰

ملاحظات

نہرو۔ ایوب ملاقات

اگست سنہ ۶۰ء کے چند دن (۱۹ اگست سے ۲۲ اگست) ہندوستان اور پاکستان دونوں کی داخلی سیاست کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتے تھے، گو دونوں ملکوں کے اتحاد تام کے لئے نہرو اور ایوب مفاہمت کا کوئی مشترک نقطۂ نظر متعین نہیں کرسکے۔

ہندوستان و پاکستان کے درمیان تین باتیں عرصہ سے متنازع فیہ چلی آرہی تھیں۔ ایک بعض مقامات پر سرحدوں کی تعیین، دوسری نہری پانی کی تقسیم اور تیسری سب سے زیادہ اہم ملکیت کشمیر۔ ان میں پہلی بات پر تو مناسب سمجھوتا ہوگیا تھا اور دوسری بات کی مفاہمت کے لئے خود پنڈت نہرو، پاکستان گئے اور عہدنامہ پر دستخط کئے، حالانکہ اس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ خیال تھا کہ اس سلسلہ میں کشمیر کے متعلق بھی کھُل کر گفتگو ہوگی۔ اور غالباً ہوئی۔ لیکن اس وقت تک یہ سب کچھ پردۂ راز میں ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ اس باب میں پنڈت نہرو اور جنرل ایوب کس نتیجہ پر پہونچے۔

پنڈت نہرو کے پاکستان جانے سے قبل اخباروں سے معلوم ہوا تھا کہ صدر پاکستان کے سامنے مسئلۂ کشمیر حل کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کشمیر کو جموں، وادیٔ سری نگر اور آزاد کشمیر تین حصّوں میں تقسیم کرکے ہر جگہ رائے شماری کی جائے، یا پھر یہ کہ نہری پانی

کے فیصلہ کے مطابق جن دریاؤں کے منبع و مخرج سے پاکستان کو پانی ملے گا وہاں پاکستانی افسران کو قیام و انتظام کی اجازت دی جائے۔

ہم کو نہیں معلوم کہ اس خبر کا ردِّ عمل یہاں کیا ہوا اور پنڈت نہرو نے اس کو کس نگاہ سے دیکھا۔ تاہم قوی گمان تھا کہ جب پنڈت نہرو پاکستان جائیں گے تو ان کے اور جنرل ایوب خاں کے درمیان اسی اصول کے پیشِ نظر باہمد گر کوئی نتیجہ خیز گفتگو ضرور ہوگی۔ لیکن جب نہرو دہلی واپس آئے اور ان سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے وہاں اس قسم کی گفتگو ہونے سے انکار کیا۔

ہوسکتا ہے کہ اس سے قبل جو کچھ اخبارات میں شایع ہوا تھا وہ صحیح نہ رہا ہو یا یہ کہ اب جنرل ایوب خاں نے اپنی رائے بدل دی ہو۔ بہرحال حقیقت جو کچھ بھی ہو، مسئلۂ کشمیر پر کوئی صاف گفتگو نہرو اور ایوب خاں کے درمیان نہیں ہوئی، لیکن آیندہ گفتگو کا دروازہ ضرور کھل گیا ہے اور ہوسکتا ہے کہ آیندہ جب صدر پاکستان، ہندوستان آئیں تو زیادہ واضح خطوط پر تبادلۂ خیال کے مواقع سامنے آجائیں۔

ان مسائل کے علاوہ بعض باتیں اور بھی ہیں جن پر غور کرنا ضروری ہے۔ مثلاً مالیاتی نقطۂ نظر سے درآمد برآمد اور تبادلۂ زر کا مسئلہ یا ثقافتی و انسانی حیثیت سے دونوں ملکوں کے درمیان آنے جانے کی آسانیاں۔ اور مستقبل قریب میں وزارتی سطح پر ان مسایل پر باہم گفتگو کا قوی امکان ہے، لیکن افسوس ہے کہ اس عہدِ برق و نور میں بھی کہ مکان و زمان کا مفہوم بالکل بدل گیا ہے، جس وقت دو ملکوں کی باہمی گفتگو و مفاہمت کا سوال سامنے آتا ہے تو زمانہ اپنی جگہ ٹھہر جاتا ہے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کب تک اسی طرح ٹھہرا رہے گا۔ اول تو برسوں اسی سوچ میں گزر جاتے ہیں کہ کچھ کہنا چاہیے یا نہیں اور پھر جب دس سال کے بعد اس کا فیصلہ ہو جاتا ہے تو دوسری منزل "چہ گویم" کی شروع ہوتی ہے اور اس کے لئے بڑی سی بڑی مدت انتظار بھی کم ہے۔

اس وقت تک تقسیمِ ہند کو تیرہ سال کا زمانہ گزر چکا ہے اور اس دوران میں دُنیا کا انسان زمین سے اُڑ کر چاند کی ہمسائگی تک پہونچ گیا ہے، لیکن ہندوستان و پاکستان ایک انچ آگے نہیں بڑھے۔ وہی "کنجِ خمول" اور وہی "فکرِ فضول"!

اس سے قبل جب فیصلہ تلوار سے ہوتا تھا تو انسان بغیر زحمتِ انتظار فوراً منزل تک پہونچ جاتا تھا اور اب کہ انحصار عقل و مصلحت پر ہے، فقط انتظار ہی انتظار ہے اور منزل کا دور دور پتہ نہیں۔ اور اگر اسی کا نام جمہوریت ہے تو اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ:-

اگر این ست گل تازہ کہ من دارم نیست
بلبلاں را نہ پر و بال گراں تر قفسے!

توقع کی جاتی ہے کہ آیندہ سرما کے اختتام پر جنرل ایوب خاں ہندوستان آئیں گے اور بعض باتیں جن پر کراچی، مری اور لاہور میں کھُل کر گفتگو نہیں ہوسکی، دہلی میں زیرِ بحث آئیں گی، لیکن ہمیں کم امید ہے کہ کشمیر کا مسئلہ پھر بھی طے ہوسکے گا۔

اگر دونوں فریق کچھ ویسے ہی ہوتے جیسے سعدی کے زمانے میں پائے جاتے تھے کہ۔ اگر زنجیر باشد بگسلانند —— تو فیصلہ کبھی کا ہو چکتا، لیکن دشواری یہ ہے کہ دونوں بڑے مدبر ہیں، بڑے عقل والے ہیں اور سب سے زیادہ یہ کہ جمہوریت کے پاسبان و نمایندہ ہیں، عوام سے ڈرتے ہیں اور یہی خوف جمہوریت کی کمیڈی بھی ہے اور ٹریجیڈی بھی۔

لیکن اگر کشمیر کا مسئلہ فی الحال طے نہیں ہوتا، تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ دوسرے مسایل التوا میں ڈال دئے جائیں۔ ان کو طے ہو جانا چاہیئے اور جیسا کہ پنڈت نہرو اور صدر ایوب خاں کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے ان کا طے کرنا قرار پاگیا ہے۔ سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ دونوں ملکوں کی آبادی کو ذہنی حیثیت سے ایک دوسرے سے قریب لایا جائے اور یہ کام اخباروں کا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ وہ زیادہ تر سنسنی پیدا کرنے والی خبروں کی فکر میں رہتے ہیں اور یہ کوئی اچھی صحافت نہیں ہے۔

جگر کی موت

ایک دن مرنا سبھی کو ہے، لیکن جب موت انفرادی حیثیت سے ہٹ کر اجتماعی اہمیت اختیار کرلے تو وہ ایک بڑا حادثہ ہوجاتی ہے۔

جگر کی موت بھی ایک ایسا ہی حادثہ ہے۔ یوں تو ان کی موت صرف ایک فرد کی موت ہے، لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ وہ کتنے سوگوار اپنے بعد چھوڑ گئے اور کتنی انجمنیں ویران ہوگئیں، تو پھر اس حادثہ کی نوعیت کچھ اور ہوجاتی ہے۔

جگر بڑے اچھے شاعر تھے لیکن اس سے زیادہ اچھے انسان، شاعر ہونے کی حیثیت سے تو کہیں کہیں ان پر نکتہ چینی ہوسکتی ہے، لیکن انسان ہونے کی حیثیت سے ان کے خلاف بہت کم کہا جاسکتا ہے۔ اپنے اخلاق کے لحاظ سے وہ فرشتہ صفت انسان تھے اور آخرکار فرشتوں ہی میں جاکر مل گئے۔

پہونچی وہیں یہ خاک جہاں کا خمیر تھا

مجھے جگر کے مطالعہ کی فرصت کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ گو سرسری ملاقات بارہا ہوئی۔ سب سے پہلے یہیں لکھنؤ میں جب وہ مدہوش و سرشار ایک دن دفعتاً مجھ سے ملنے آپہونچے اور اپنی ایک غزل جس کی ردیف "پیارے" تھی، مجھے سنائی، بیخودی بھی تھی اور صدائے "ہل من مزید" بھی، لیکن بات آگے نہیں بڑھی۔ تھوڑی دیر بیٹھ کر وہ چلے گئے اور میں دیر تک سوچتا رہا کہ کہیں ایسا تو نہیں

عقل ناداں نسبتی دیوانہ تر کردہ مرا

سب سے آخری بار (کئی سال کی بات ہے) جب وہ بھوپال آئے تو میں بھی وہیں تھا۔ ان کی صحت اس وقت بھی اچھی تھی لیکن وہ اس طرف سے بہت غافل تھے، بڑے لاابالی انسان تھے۔ میں نے ان سے ایک دن کہا کہ پان کا زیادہ استعمال مناسب نہیں اور نہ ساری ساری رات تاش کھیلتے رہنا کوئی معقول بات ہے، لیکن وہ بڑے جذباتی انسان تھے اور ایسا انسان کہنا کم مانتا ہے۔

شاعر ہونے کی حیثیت سے میں ان کی بڑی عزت کرتا تھا، کیونکہ حسرت، فانی، اور اصغر کے بعد غزل گو شعراء میں تنہا انھیں پر نگاہ پڑتی تھی اور اس میں کلام نہیں کہ ان کے اکثر اشعار معیاری ہوتے تھے۔

ان کے یہاں اک خاص والہانہ کیف پائی جاتی تھی، ان کا ایک مخصوص لب ولہجہ تھا، اور ان میں سے کوئی بات مستعار نہ تھی۔

ان کا آخری مجموعہ "آتش گل" کے نام سے شایع ہوا ہے جو غالباً ان کے تمام کلام پر مشتمل ہے لیکن ضرورت ہے کہ اس کا انتخاب بھی شایع کیا جائے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ انتخاب بھی کئی جزو پر مشتمل ہوگا۔

اس وقت تک ان کی یاد میں جو کچھ کہا گیا ہے، اگر اس کا عشر عشیر بھی عملی صورت میں آجائے تو کم نہیں۔

خدا انھیں اپنے جوار رحمت میں جگہ دے

کلامِ اقبال کا سیاسی پس منظر

(پروفیسر محمد یٰسین - علیگڈھ)

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

علامہ اقبال کے یہ اشعار زندگی اور ادب کے باہمی رشتے کے آئینہ دار ہی نہیں بلکہ شعرا و فنکاروں کے جدید مطمحِ نظر کے مظہر بھی ہیں۔ شاعر اب نہ تو انفرادی خول میں سمٹا ہوا فنکار ہے اور نہ بسم اللہ کی گنبد میں مقید تنہا موسیقار جو اپنے راگ رنگ سے ذاتی سرور کا سامان مہیا کرے بلکہ وہ حسن و عشق کی داستانوں سے نکل کر سماجی زندگی کی سیاسی، ثقافتی اور معاشی عوامل سے بھی متاثر ہونے لگا ہے۔ یورپ میں صنعتی انقلاب اور سائنسی ایجادات نے جہاں مذہبی اعتقادات پر ضرب کاری لگائی وہاں شعر و شاعری کے فرسودہ روایات بھی قلع قمع ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ لہٰذا انیسویں صدی کی ابتدا ہی سے سماجی شعور کی جو لہر مغربی شاعری میں داخل ہو گئی تھی اس کا اظہار انگلستان میں میتھو آرنلڈ جیسے شاعر و نقاد کی تحریروں میں بخوبی ہوا ہے۔ آرنلڈ اپنے کو عبوری دور کا انسان تصور کر رہا تھا ..... اس کی ایک دُنیا مر چکی تھی مگر دوسری ظہور پذیر نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ جب گوئٹے جیسا شاعر مادیت زدہ یورپ کی اصلاح سے قاصر رہا تو دوسروں سے کیا امید کی جا سکتی تھی [illegible] شاعر کا فرض محض واقعات و کیفیاتِ قلبی کو مرقوم کرنا ہی نہیں بلکہ زندگی کی [illegible] کوئی شاعر پیدا نہ ہو سکا اور بیچارا محزون شاعر اسی درد مند آرزو کو لئے ہوئے تہِ خاک ہوا۔ دوسری طرف مشرق کی زندگی ... اقبال کی ذات میں وہ اپنا شاہکار شاعر ضرور پالیتا۔

اقبال نے نطشے کے متعلق کہا ہے:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

بلا مبالغہ آرنلڈ کو اقبال جیسے شاعر کی تلاش تھی۔

اقبال اردو شاعری میں دیگر حیثیتوں کے علاوہ سیاسی افکار کا بھی پہلا پیغمبر ہے۔ اردو شاعری جو اب تک کتابِ دل کی تفسیر تھی یکایک ... زندگی کے نئے تقاضوں کا ساتھ دینے لگی تھی لیکن ابھی تک اس کے راستے متعین نہیں تھے۔ حالی نے ... مد و جزرِ اسلام لکھی مگر ان کا لہجہ واعظانہ ہو کر رہ گیا جس میں آہ و بکا کو زیادہ دخل تھا اور زندگی کو موجودہ دنیا سے برتر بنانے کا ولولہ کم۔ اقبال کے کلام کا اگر سیاسی طور پر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ بیک وقت ہندوستانی آزادی کا علمبردار، بلادِ مشرقیہ کا ترجمان اور بین الاقوامی اخوت کا مبلغ بھی ہے۔

اقبال کی سیاسی شاعری کی ابتدا در اصل پہلی جنگِ عظیم کے بعد شدت سے ہوئی ہے۔ جنگ کی خونریزیوں کے بعد وارسائے کی صلح (Treaty of Versailles) نے ایک طرح سے رستے زخم پر محض پٹی باندھی تھی کیونکہ اندر کا زخم ناسور بنتا جا رہا تھا۔ جو انجام کار ہٹلر اور جرمنی کے احیاء کا باعث ہوا۔ اسلامی دُنیا تو خیر جس انتشار و ہیجان میں مبتلا تھی اس کا

اندازہ مشکل ہے مگر خود فاتحین بھی عجیب کشمکش سے دو چار تھے ۔ جنگ عظیم سے یورپ کی ثقافتی و سیاسی زندگی میں جو تعطل پیدا ہوچکا تھا اسے ایلیٹ (Eliot .) جیسے شعراء نے یورپین تہذیب کے بانجھ پن (Barrenness .) سے تعبیر کیا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ جنگ کے بعد دو عظیم ترین ذہنوں نے اپنے تاثرات کا اظہار اپنی معرکۃ آلارا نظموں میں کیا ہے ۔ ایلیٹ نے "خرابہ" (The Waste Land .) لکھی اور اقبال نے "خضر راہ"۔ دونوں نظمیں بیسویں صدی کی ادبی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ ایلیٹ، یورپ کے "ٹوٹے اصنام" (Broken Images .) کا مرثیہ لکھ کر زندگی کی شیرازہ بندی کے لئے مہاتما بدھ اور رہبانی فلسفہ کی پناہ لیتا ہے، مگر زمانہ جانتا ہے کہ شاعر کا پیغام محبت صدا بصحرا ہو کر رہ گیا اور شانتی کی دیوی صنعتی و مادی یورپ سے روٹھ کر ہمالیہ کی گپھاؤں میں روپوش ہوگئی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال کی نظم کی نوعیت مختلف ہے جس میں نہ صرف ایک حساس اور دردمند دل کے تاثرات کا اظہار ہے بلکہ سیاست، معاشیات اور جدید مسایل پر بھی خضر کی زبانی روشنی ڈالی گئی ہے ۔ "گوشۂ دل" میں "ایک جہان اضطراب" چھپائے شاعر کی ملاقات خواجہ خضر سے ہوتی ہے اور دوران گفتگو میں شاعر یہ سوال کر بیٹھتا ہے :-

زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے		اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش

گرچہ اسکندر رہا محروم آب زندگی		فطرت اسکندری اب تک ہے گرم نائو نوش

خضر شاعر کو جو بصیرت افروز پیغامات دیتے ہیں ــــــــ ان میں واقعات سے فرار یا [illegible] کا شائبہ تک نہیں، زندگی کا مفہوم ان کے نزدیک مستقل جہاد، لگن اور خودی کی تعمیر میں مضمر ہے نہ کہ حکمائے مشرق [illegible] یا عمر خیام کی نشاطیت یا ہارڈی (Hardy) اور ہاؤس مین (Houseman .) کی قنوطیت میں۔ زندگی درحقیقت ایک قوت نمو ہے جسے فرد "تگاپوئے دمادم" سے تکمیل کو پہونچا سکتا ہے ۔ اس کے اندر وہ عنصر ہے جسے برگساں نے " Elan vital " نے کہا ہے ۔ چنانچہ معنویت یا مجہولیت کی بجائے زندگی کی حقیقت "جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں" میں پنہاں ہے ۔

پھر شاعر "سمندر" کی طرح "سامان وجود" پیدا کرنے کا قائل ہے کیونکہ اگر "خون صد ہزار انجم" سے سحر طرب آگیں نمودار ہوسکتی ہے تو اس جنگ کی تباہ کاریوں کو ایک تابناک مستقبل کا پیش خیمہ کیوں نہ سمجھا جائے ۔ مگر یہ نشاۃ الثانیہ محض انعقاد مجالس اور "گرمیٔ گفتار" سے ممکن نہیں ــــــ کیونکہ اب بھی طاقتور قومیں اپنی مفاد کے لئے پس ماندہ اقوام کو غلام بنانے کا خواب دیکھ رہی ہیں اور ـــ

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام		جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب		تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

عراق، ترکی، ایران، شام اور عرب ممالک پر انگریزوں اور فرانسیسیوں نے جس طرح تحفظ (Protectorate .) کے نام پر سیاسی مکر و فریب کا جال پھیلایا اس سے کون چشم پوشی کرسکتا ہے ۔ اور پھر "نفاق ڈالو اور حکومت کرو" کی پالیسی سے کسے انکار ممکن ہے :-

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ

خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

اگرچہ شاعر کو اس کا بخوبی احساس ہے کہ ایشیائی قوموں کی تہذیب و ثقافت کا نہ صرف جنازہ نکل چکا ہے بلکہ غلامی میں ان کا کردار بھی وہ نہ رہا جو ان کے آباؤ اجداد کا طرۂ امتیاز تھا اور یہ کہ ان کی زندگی اب "جوئے کم آب" ہو کر رہ گئی ہے مگر قنوطیت کی کوئی وجہ نہیں ۔

[redacted]

؎ آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا ، آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام دوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

"خضرِ راہ" پہلی مستقل نظم ہے جس میں اقبالؔ کی انسانیت اور تعمیری فکر کا اندازہ ہو سکتا ہے ، پروفیسر سرورؔ نے بجا طور پر اسے "عہد نامہ جدید" سے موسوم کیا ہے کیونکہ اس سے پیشتر اگرچہ اقبالؔ کی شاعری تمام بلندیوں کو چھو چکی تھی لیکن یہ ہمہ جہتی بصیرت ان کے یہاں اب تک نہیں پیدا ہو سکی تھی ۔ ابتدائی دور کے کلام میں نظمیں زیادہ تر قومی جذبات کی ترجمانی کرتی ہیں ، جن میں "تصویرِ درد" جیسے شاہکار ہیں یا انگلستان سے واپسی پر "شکوہ و جواب شکوہ" جیسی معرکۃ الآرا مساعی ہیں لیکن ان سب پر یا تو اقبالؔ علاقائیت (Parochialism) یا حجازیت کے شکار کہے جا سکتے ہیں مگر "خضرِ راہ" کے متعلق ان کے سخت سے سخت نکتہ چیں بھی اپنی رائے بدلنے پر مجبور ہیں ۔

یہ امر قابلِ غور ہے کہ "خضرِ راہ" میں مغربی استعماریت اور ملوکیت پسندی کے خلاف جس غم و غصہ کا اظہار کیا گیا ہے اس کا پس منظر سرزمین ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت تھی ۔ اقبالؔ فرنگیوں کی عیارانہ چالوں سے بخوبی واقف تھے لہٰذا ان کا دل اہلِ وطن کی باہمی رنجش پر جلتا ہے :-

؎ جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے ہاں ڈبو دے اے محیطِ آبِ گنگا تو مجھے
سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے وصل کیسا ، یاں تو اک قربِ فراق انگیز ہے
بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب ۔

اس وطنیت کا اظہار "تصویرِ درد" میں بڑی شدت کے ساتھ ہوا ہے جس میں شاعر اپنے محبوب ملک کو غیروں کے زیرِ نگیں پاکر بے حد ملول ہوتا ہے :-

؎ رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں ! مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

ولایت جانے پر اقبالؔ کا عقیدہ اور راسخ ہو گیا کہ دنیا کی مہذب قومیں اپنا وقار اور سیاسی تسلط قائم رکھنے کے لئے ہر ممکن ذرائع اختیار کر سکتی ہیں اور اس سلسلہ میں قتل و خون تک کو روا رکھتی ہیں ۔ ہندوستان کی تاریخ میں ۱۸۵۷ء سے لیکر جنگِ عظیم اول تک انگریز جو مختلف پینترے بدلتے رہے اور جس طرح اپنی حکومت کو استوار کرتے رہے اس کا اظہار "خضرِ راہ" میں بخوبی کیا گیا اس لحاظ سے اس نظم کی خاص اہمیت ہے کیونکہ اس کے بعد اقبالؔ کا نظریہ جارحانہ حد تک مغرب دشمنی ہو گیا ۔ وہ اب حزبِ مخالف کے لیڈر تھے جو انگریزی اور مغربی استعماریت کے خلاف اعلان کر چکے تھے ۔ چنانچہ "ضربِ کلیم" کا ذیلی عنوان "اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف" ہے ۔

"ضربِ کلیم" شاعرانہ بصیرت اور پیغمبرانہ شان کی حامل ہے ۔ اس میں سیاسی طور پر اقبالؔ نے دنیائے اسلام اور عام مسلمانوں کی زبوں حالی کا مرثیہ بھی کہا ہے اور فرنگی سیاست کو بے نقاب بھی کیا ہے ۔ در اصل یہ دونوں ایک ہی مسئلہ کے دو پہلو ہیں ہندوستانی مسلمان بالخصوص ، عرصۂ دراز سے "مُلّاؤں" کے زیرِ اثر مذہب کی اسپرٹ سے نا آشنا ہو چکے تھے ۔ وہ مذہب جو اپنے وطن میں کبھی قیصر و کسریٰ کو لرزہ براندام کر سکتا تھا آج پردیس میں بقول حالیؔ "غریب الغربا" ہو کر رہ گیا تھا مگر اس کے باوجود قائدینِ ملت نے ابھی تک آنکھیں نہیں کھولی تھیں :-

؎ قوم کیا چیز ہے ، قوموں کی امامت کیا ہے اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام
؎ مُلّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

اس "مُلّائیت" کے خلاف اقبالؔ نے مستقل جہاد کیا اور اپنے "تشکیلِ اسلام" میں قدیم مدرسۂ فکر سے

اختلاف کرتے ہوئے جدید روشنی میں اسلام کو پیش کیا ہے۔

مغرب سے متاثر ہونے کے باوجود اقبال کو سب سے بڑی شکایت یہ تھی کہ وہاں تہذیب کی کرن اب تک نہیں پہونچ سکی ہے۔ مادی ترقی اور دہریت نے ان کی روح کو کثیف اور دل و دماغ کو پراگندہ کر دیا ہے اور برٹرنڈ رسل کے لفظوں میں یورپین قومیں قول و فعل کے تضاد اور نظریہ و عمل کے انتشار سے دوچار ہیں:-

ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا　　اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا　　زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اقبال کے نزدیک مغرب کے عصبیت زدہ سماج میں مذہب اور سیاست دونوں عیارانہ و شاطرانہ مظاہرے ہیں:-

جہانِ مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں　　ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہیں عقلِ عیار کی نمائش

تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے　　یہ وادیِ ایمن نہیں شایانِ تجلی

یا زیادہ واضح لفظوں میں

تری حریف ہے یارب سیاستِ افرنگ　　مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے　　بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

مغربی تہذیب و سیاست پر سب سے زبردست وار اقبال نے مسولینی کی زبان سے کیا ہے۔ جنگِ عظیم کی ذمہ داری جس حد تک مغربی سیاست دانوں اور ملوکیت نوازوں کے سر ہے اس سے مسولینی بھی مستثنیٰ نہیں، فرق یہ ہے کہ اس کے مغربی حریف اپنی استعماریت کا جواز تبلیغِ عیسائیت میں ڈھونڈھتے ہیں:-

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم　　بے محل بگڑا ہے معصومانِ یورپ کا مزاج
میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں　　ہیں سبھی تہذیب کے اوزار! تو چھلنی میں چھاج
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم　　تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
آلِ سیزر چوبِ نے کی آبیاری میں رہے　　اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام　　تم نے لوٹی کشتِ دہقاں، تم نے لوٹے تخت و تاج

پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج

اس مغرب دشمنی کا اثر یہ ہوا کہ اقبال ایک قسم کی کلبیت (Cynicism) کے شکار ہونے لگے اور انھیں مغرب آزاری کا خبط سا ہو گیا۔ یہاں تک کہ انھوں نے جمعیتِ اقوام (Leagne of Nations) تک کو نہیں چھوڑا:-

ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ اور سنبھل جائے

اور "جنیوا" کی جگہ "طہران" کو مرکزی حیثیت دینے کا خواب دیکھنے لگے:-

طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

ممکن تھا کہ اقبال اپنی کلبیت کے شکار ہو جاتے اگر ایک طرف ایران میں رضا شاہ، ترکی میں مصطفےٰ کمال اور خود ہندوستان میں قائدِ اعظم انگریزوں کی طلسم سامری کے لئے موسیٰ نہ ثابت ہوتے۔ غالباً اسی امید نے ان کے کلام کی رجائیت برقرار رکھی۔

سیاسی اعتبار سے ۱۹۳۶ء کی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" اپنی ڈرامائیت، فنکاری اور فلسفیانہ نقطۂ نظر کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ ابلیس اپنے مشیران کار سے دوران گفتگو میں اپنے کمالات پر نازاں ہے:-

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

مگر اس کے رفقائے کار اسے مغربی جمہوریت کی ناکامی اور مومن کی "تیغ بے نیام" کی کندی پر خوش ہونے سے باز رکھتے ہیں کیونکہ اب لیل و نہار تیزی سے روبہ انقلاب ہیں:-

میرے آقا وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

ابلیس بڑی خود اعتمادی سے اپنی حکومت کی مستقبل کا خاکہ کھینچتا ہے، اسے اگر خوف ہے تو بس شمع محمدی کے پروانوں

ہے مرے دست تصرف میں جہان رنگ و بو
کیا زمیں کیا مہر و مہ کیا آسماں تو بتو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرار آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشک سحر گاہی سے جو ظالم وضو

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

اسی لئے ابلیس اپنے مشیروں سے انھیں "عالم غنودگی" میں رکھنے پر مصر ہے:-

خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہان بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

اقبال کے یہ اشعار بلیغ ترین طنزیہ شاعری کے آئینہ دار ہیں۔ ابلیس خوش ہے کہ مسلمان "امامت عالم" سے قاصر اور جب تک دیگر اقوام کی حکومت دنیا پر جاری و ساری ہے اس وقت تک اس کی اپنی حکومت کو کوئی خطرہ درپیش نہیں اس نظم میں شاعر کا موڈ کم و بیش "شکوہ" کا ہے مگر نظر میں گہرائی اور فن میں ڈرامائی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔

اقبال کی سیاسی شاعری کی ابتدا اگرچہ وطنی و قومی نظموں سے ہوئی اور اس کی انتہا بین الاقوامی سیاست، اشتراکیت فسطائیت کے جائزہ تک ـــــ لیکن یہ خیال غلط ہے کہ وہ ہندوستانی سیاست سے کنارہ کش ہو گئے۔ یہ صحیح ہے کہ اردو کلام میں ہندوستان سے ان کا مطمح نظر ذرا بدلا نظر آتا ہے لیکن فارسی کلام میں جذبۂ وطنیت اسی شد و مد کے ساتھ موجود ہے "تصویر درد" کا شاعر پھر سے "اشکے چند بر افتراق ہندیاں" میں اپنی وطن دوستی اور سرزمین ہندوستان سے وابستگی کا ثبوت دیتا ہے۔ وہ اپنی نظم کا آغاز ہی درد و کرب کے احساس سے کرتا ہے:-

اے ہمالہ، اے اٹک! اے رود گنگ
زیستن تا کے چناں بے آب و رنگ

وہ برطانوی سیاست اور سامراجیت کے بھوت کو ہندوستان پر مسلط دیکھ کر بیتاب ہو جاتا ہے اور اپنی بے بسی کا ماتم کرتے ہوئے انقلاب کی بشارت دیتا ہے:-

شرق و غرب آزاد و ما نخچیر غیر
خشت ما سرمایۂ تعمیر غیر

هندیاں با یک دگر آویختند　　فتنه هائے کهنه باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں　　ثالث آمد در نزاع کفر و دیں
کس نداند جلوهٔ آب از سراب　　انقلاب! اے انقلاب! اے انقلاب

حق تو یہ ہے کہ اقبال آخری زمانہ تک ہندوستان اور اپنے ہموطنوں کے مسایل سے دوچار رہے، مگر ملک کی بدقسمتی سے باہمی رشک و عناد، فرقہ واریت اور سیاسی گٹھ بندیاں ایک صحیح و متوازن قومیت کا تصور نہ دے سکیں۔ اقبال کے تقاریر و بیانات کی روشنی میں بالخصوص ان کے ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت (در اجلاس مسلم لیگ) میں یہ نکتہ بعید واضح ہوجاتا ہے کہ ہندوستان میں دو مختلف قوموں، دو مختلف کلچر اور تہذیب کے پیش نظر مفاہمت و مصالحت ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی کی شان میں وہ نظم لکھی :-

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ　　ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است　　چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است

اور جس سے پیدا شدہ غلط فہمیوں کے ازالہ کے لئے انھیں اپنا وہ مشہور بیان شایع کرنا پڑا جو "احسان" میں مولانا کے اعتراضات پر مبنی تھا۔

اردو شاعری میں اگرچہ سیاسی عناصر سرسید کے زمانہ ہی سے شامل ہونے لگے تھے اور حالی، چکبست، سرور وغیرہ کی شاعری میں ایک سوچے سمجھے سیاسی نظریہ کا اظہار ہے، لیکن اقبال سے پہلے کسی نے سیاست کو شاعرانہ رنگ نہیں دیا تھا۔ مولانا حسرت موہانی کی غزلوں کے متعلق ایمائی سیاست کا گمان ہوتا ہے لیکن غزل کی نازک طبیعت اس کی متحمل نہیں ہوسکتی یہ صحیح ہے کہ اس سیاسی رنگ نے اقبال کی شاعری کو فنی طور پر نقصان پہونچایا کیونکہ "ضرب کلیم" اور اس ضمن کی متعدد نظموں میں وہ وجدانی درک، کیف و سرور، تغزل و غنائیت مفقود ہے جو دور اول سے مخصوص ہے، مگر اس کے باوجود اقبال کے اردو شاعری پر جہاں متعدد احسانات ہیں ان میں یہ بھی شامل ہے کہ انھوں نے بیسویں صدی کی سیاست پر جو شاعرانہ مواد چھوڑا ہے وہ بڑا قابل قدر سرمایہ ہے۔ اپنے سیاسی کلام کی فلسفیانہ بصیرت کی بدولت اقبال ہندوستانی معاصرین تو کیا تہذیب دنیا کے عظیم ترین شعراء کی صف میں نظر آتے ہیں۔ اقوام عالم اور مغربی استعماریت کے متعلق ان کی پیشگوئیاں حرف بہ حرف ثابت ہوئیں اور اب یہ کھلی حقیقت ہے کہ اقوام ایشیا "گراں خوابی" سے بیدار ہوچکی ہیں اور جواں عزم قائدین "یقین محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم" کا نعرہ بلند کرتے ہوئے منزل مقصود کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ بلاد اسلامیہ بھی مغربی استعمار سے آزاد ہوکر نئی شاہراہوں پر گامزن ہیں۔ غالباً اقبال کی یہی وہ دوراندیشی ہے جس نے انھیں

ع　پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت

کا مصداق ٹھہرایا۔

تحریک ۱۸۵۷ء کا ایک ماخذ

تنقیدی جایزہ

(خورشید مصطفیٰ رضوی)

۱۸۵۷ء کی صد سالہ یادگار کے سلسلہ میں انگریزی میں متعدد کتابیں منظرِ عام پر آئی ہیں اور ان میں مختلف نظریات اور زاویہ ہائے نظر کے تحت اس تحریک کا جایزہ لیا گیا ہے۔ لیکن چونکہ یہ بغاوت مورخوں کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ بنی رہی ہے اس لئے ان تصانیف میں بھی اس مورخانہ 'نوک جھونک' اور بحث و مباحثے کی چاشنی نظر آتی ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ قابلِ توجہ آر۔ سی۔ مجمدار کی کتاب "SEPOYMUTINYANOREVOLTOF 1857" ہے جس میں بغاوت کا ایک سرسری جایزہ لے کر بعض نتائج و اثرات سے بحث کرتے ہوئے کچھ نئی باتیں اخذ کی گئی ہیں اور بعض ایسے واقعات بھی بیان کئے گئے ہیں جو تاریخ کی رو سے بے بنیاد ہیں۔

پروفیسر مجمدار پہلے گورنمنٹ آف انڈیا کی طرف سے اس موضوع پر تحقیق کرنے کے لئے مقرر کئے گئے تھے لیکن بعض اختلافات کی بنا پر (جس کی تشریح انھوں نے بھی ضروری نہیں سمجھی) علٰحدہ ہوگئے اور اپنی تحقیقات کو کتابی صورت میں شایع کیا ہے۔ جیسا کہ خود دیباچہ میں مصنف نے لکھا ہے کہ وہ ہندوستان کی جنگِ آزادی کی مفصل تاریخ لکھ رہے ہیں اور یہ اس کا پہلا حصہ ہے انھوں نے یہ بھی اقرار کیا ہے کہ اس کتاب میں بغاوت ۱۸۵۷ء کا تفصیلی جایزہ نہیں لیا گیا صرف خاص خاص واقعات سے بحث کی گئی ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ بغاوت کوئی ہنگامی حادثہ نہ تھا اور اس کی جڑیں ماضی میں دور تک پھیلی ہوئی تھیں۔

تحریک کی نوعیت کے بارے میں اُن کا نظریہ یہ ہے کہ وہ نہ تو اس جدوجہد کے رہنماؤں کو ہیرو ماننے کے لئے تیار ہیں اور نہ اس کو آزادیٔ وطن کی تحریک تسلیم کرتے ہیں۔ نہ انھیں بغاوت کی تہ میں کسی منظم سازش اور طے شدہ پلان کا اقرار ہے، نہ اُس دور کے حیرت انگیز اتحاد کو قابلِ تحسین سمجھتے ہیں۔ انھوں نے باغی رہنماؤں کو اُن کے جذبۂ سرفروشی اور مجاہدانہ عزایم پر خراجِ تحسین پیش کرنے کی بجائے اُن پر اعتراض کئے ہیں کہ وہ انگریزوں سے دوستانہ تعلقات رکھتے تھے اور بغاوت کے بعد شرائطِ صلح پر آمادہ ہوگئے وغیرہ۔ لیکن ان الزاموں سے باغی رہنماؤں کے جذبۂ آزادی اور ولولہ انگیز کردار پر حرف نہیں آتا، اور اگر بغاوت سے پہلے انگریزوں سے بہتر تعلقات کردار کی کمزوری کا ثبوت ہیں تو اس الزام سے شاید ہی کوئی بچ سکے کیونکہ نہ صرف رانی جھانسی، ناناصاحب، بہادر شاہ وغیرہ اس زد میں آتے ہیں بلکہ جنرل بخت خاں، خان بہادر خاں، مولانا فضلِ حق خیرآبادی، شہزادہ عظیم بیگ، دیوان حکمت اللہ، ڈاکٹر نذیر خاں وغیرہ بھی یا تو کمپنی کے ملازمین رہ چکے تھے، یا انگریزوں سے بہتر تعلقات رکھتے تھے لیکن یہ تعلقات نہ تو اُن کے جذبۂ آزادی پر اثر انداز ہوسکے اور نہ مجاہدانہ رزم و پیکار سے انھیں باز رکھ سکے، اس لئے ہم ان رہنماؤں کو صرف اس لئے مطعون نہیں کرسکتے کہ انھوں نے بغاوت سے پہلے انگریزوں سے دوستانہ یا خادمانہ تعلقات رکھے۔ دور کیوں جایئے ۱۹۲۱ء کی تحریک نان کوآپریشن میں یا اس کے بعد کتنے ہی ایسے خطاب یافتہ اور سرکاری ملازمین تھے جنھوں نے اپنے

خطابوں اور عہدوں کو ٹھکرا کر ملک کے گوشے گوشے میں آزادی کی تحریکوں میں حصّہ لیا اور نہ صرف اپنے جسم سے ولایتی کپڑے اُتارے، بلکہ آزادیٔ وطن کی راہ میں اپنی ہر متاعِ عزیز قربان کرتے رہے۔ یہی ایثار پیشہ رہنما آیندہ چل کر ہمارے قومی لیڈر قرار پائے۔ اُن کا سابق کردار چاہے کچھ رہا ہو لیکن وقت آنے پر اُنھوں نے مادرِ وطن کی آواز پر لبیک کہا اور قومی مفاد کو ذاتی مفاد پر ترجیح دی۔ اِس سے اُن کے کردار کی پستی کا نہیں، عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔

زیرِ نظر کتاب کے پہلے ہی صفحے پر ناناصاحب کا وہ خط دیا گیا ہے جو اُنھوں نے کورٹ آف ڈائرکٹرز کو لکھا جس میں بڑے بڑے قاتلوں کی معافی کے بعد بھی خود ناناصاحب کو بدستور مجرم سمجھنے پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اگر ناناصاحب کے ان جملوں پر مصنف کو اعتراض ہے تو اِن الفاظ کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو اسی خط کے آخری جملے ہیں:-

"میں تم سے لڑتا رہا ہوں، اور جب تک زندہ ہوں لڑتا رہوں گا۔۔۔۔۔ تم نے سب کو اپنا حامی بنا لیا اور نیپال کا راجہ تمھارا دوست ہے مگر اس کے باوجود تم کچھ نہ کر سکے۔۔۔۔ ہم پھر ملیں گے اور تب میں تمھارا خون بہاؤں گا جو گھٹنوں تک گہرائی میں بہہ رہا ہوگا، میں مرنے کے لئے ملیا۔ ہوں، موت ایک دن ضرور آئے گی، اس سے کیا ڈرنا!" (ترجمہ — ۱۱۱ء)

ناناصاحب کا ایک اور خط جو اُنھوں نے ۲۵ راپریل ۱۸۵۸ء کو میجر رچرڈسن کے نام لکھا، ظاہر کرتا ہے کہ وہ انگریزوں سے باعزت صلح کرنا چاہتے تھے۔ خصوصاً اس خط کے یہ آخری جملے ان کے دلیرانہ کردار کو پوری طرح اُجاگر کرنے کے لئے کافی ہیں:

"جان ایک روز کبھی جائے گی پھر اس طرح عزت کھو کر کیوں مرنا اور آپ سے اور ہم سے لڑائی اور فساد و جنگ۔۔۔۔ جب تک رہے گا ہم چاہے مارے جائیں چاہے قید ہوں چاہے پھانسی جو لکھا ہوگا سو ہوگا اور ہم سے جو کچھ ہوگا سو تلوار سے ہوگا"[1]

ہٰذا نانا کے تعلقات خواہ بغاوت سے قبل انگریزوں کے ساتھ کچھ بھی رہے ہوں، ان کی یہ دلیری، جرأت اور استقلال یقیناً قابلِ قدر ہے۔

شروع میں سراج الدولہ اور جنگِ پلاسی کا تذکرہ کافی کیا گیا ہے مگر ان تمام واقعات کے بارے میں بھی مصنف کا نظریہ متعصب انگریزوں کے بیان کردہ واقعات اور "سیرالمتاخرین" کا نچوڑ معلوم ہوتا ہے جو انگریزوں کے ایما سے لکھی گئی تھی۔ مثلاً سراج الدولہ کے بارے میں لکھتے ہیں:-

"اس نئے بادشاہ کی ناتجربہ کاری اور اس کے ساتھیوں کے کچھ معزز لوگوں کے ساتھ اس کے بدخود اور گستاخانہ برتاؤ نے دربار میں ایک بار پھر سازش کی داغ بیل ڈال دی۔۔۔۔ سازشیوں نے برطانوی تجارت پیشہ کمپنی سے مدد چاہی"۔۔۔۔۔۔

تاریخ کا ایک دیانتدار ادنیٰ طالب علم بھی غالباً یہ بات جانتا ہوگا کہ نوابِ سراج کے دربار میں سازش کے جال پھیلانے والے اس کے درباری نہیں بلکہ وہ انگریز تاجر تھے جن کی ہوس کاری اور زرپرستی نے جنگ پلاسی کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے بنگال کو مفلس اور کنگال بنا ڈالا۔ یہ سازشیں اس وقت شروع کی گئیں جب سراج الدولہ نے ۱۷۵۶ء میں کلکتہ سے انگریزوں کو شکست دے کر نکال دیا اور کلائیو، مدراس سے اپنے ساتھیوں کو لے کر پہونچا۔ سیٹھ امی چند کا واقعہ اس کا کھلا ثبوت ہے جس کی دولت کو رشوتوں اور نذرانوں میں بہایا گیا اور بعد میں وہ کلائیو کی پُرفریب پالیسی کا شکار بنا۔ جہاں تک سراج الدولہ کے کردار اور پُرغرور

---

[1] یہ اصل خط نیشنل آرکائیوز میں موجود ہے اور ڈاکٹر سین کی کتاب میں بھی اس کا فوٹو بلاک شایع ہوا ہے۔

برتاؤ کا تعلق ہے، اس تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ یہ تمام واقعات محمد عمر نور الٰہی کی کتاب "سراج الدولہ" (شائع کردہ انجمن ترقی اُردو ۱۹۴۲ء) میں پوری تفصیل اور مستند تاریخی حوالوں سے دئے گئے ہیں مگر مختصراً علامۂ اقبال کا یہ قول یہاں نقل کر دینا کافی ہے کہ:-

"سراج الدولہ کو ابھی ہندوستان نے پہچانا نہیں، ورنہ مرشد آباد دوسرا اجمیر بن جاتا۔"

(بحوالہ "سراج الدولہ" از محمد عمر نور الٰہی)

علاوہ ازیں سراج الدولہ کی موت پر جو کہرام بپا ہوا وہ عوام میں اس کی ہر دلعزیزی کا کھلا ہوا اور غیر مبہم ثبوت ہے۔ عظیم آباد کا صوبہ دار رام نرائن دیوانوں کی طرح کپڑے پھاڑ کر خاک اُڑاتا پھرتا اور یہ شعر پڑھتا تھا:-

"غزالاں تم تو واقف ہو، کہو مجنوں کے مرنے کی
دِوانہ مرگیا آخر تو ویرانے پہ کیا گزرا"

بیر بھوم کے جاگیر دار بدیع الزماں نے جنگل کی راہ لی، مرشد آباد میں ناقابلِ بیان گریہ و ماتم بپا تھا۔ کیا "ناتجربہ کار اور گستاخ" سراج الدولہ اسی احترام و عقیدت کا مستحق تھا؟

جنگ پلاسی کے بعد میر قاسم اور شاہ عالم کے حملے بھی غداریوں اور دغا بازیوں کی بدولت ناکام ہوئے، چنانچہ میر قاسم کو اس کے سالار نجف خاں کی غداری نے شکست یاب کیا (بحوالہ تاریخ ہند از ہاشمی فرید آبادی) مگر مصنف نے شکست کے ان اسباب کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا۔ یہ بات تاریخی طور پر روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ میر قاسم کو کمپنی نے ذاتی جھگڑے پیدا کر کے "تنگ آمد بجنگ آمد" کا مصداق کر دیا تھا اور محصول کے اختلاف نے جنگ کی صورت اس لئے اختیار کی کہ میر قاسم کے اندر غیرت و حمیت کا مادہ موجود تھا اور وہ انگریز تاجروں کی لوٹ کھسوٹ بند کرنا چاہتا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایسے غیرت مند یا خود دار ہندوستانی حکمراں کو برداشت نہ کر سکتی تھی کیونکہ وہ اس کے ہاتھوں میں کھلونا بننے سے انکار کر دیتا تھا۔ مصنف نے آگے چل کر خود اس بات کا اقرار کیا ہے (صفحہ ۶) کہ انگریزی حکومت ہندوستان میں بلند کردار بادشاہوں کی ہمت افزائی نہ کرتی تھی، اکثر والیانِ ریاست ان کے ہاتھوں میں کھلونا بن جاتے اور اگر وہ اصلاحات جاری کرنا چاہتے تو انگریز آقاؤں کی ناراضگی کا باعث ہوتا تھا، نتیجہ یہ ہوتا کہ وہ ملکی انتظامات سے بے خبر ہو کر عیش و عشرت میں غرق ہو جاتے اور

"یہ سب کچھ برطانیہ کی لے شدہ پالیسی کا نتیجہ تھا، جس کا اقرار ہاؤس آف کامنز میں انڈر سکریٹری اسٹیٹ فار انڈیا نے کیا جبکہ وہ منی پور کے سیناپتی کی سزا کا اعلان کر رہا تھا، اس نے سیناپتی کی قابلیت، بہتر کردار اور ہر دلعزیزی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ گورنمنٹ آف انڈیا نے ایسے لوگوں کی ہمت افزائی کبھی نہیں کی ہے۔"[1]

مصنف نے اخلاق اور دھکے حالات و واقعات کا کسی قدر تفصیلی جائزہ لیا ہے جہاں کمپنی کی زرکشی نے حالت یہاں تک پہونچا دی تھی کہ شاہی خاندان کے لوگوں کو فاقوں پر نوبت پہونچی۔ انھوں نے اپنی شالیں اور چھوٹے موٹے زیور تک بیچ دئے۔ ان کی عورتیں رات کی تاریکی میں بھیک مانگنے کو نکلتی تھیں۔

آگے چل کر نواب وزیر علی (نواب اودھ) کی بغاوت کو مصنف نے ملک گیر تسلیم اور ذاتی مفاد سے بلند مانا ہے۔ اس سازش میں سلطان ٹیپو اور دولت راؤ سندھیا بھی شریک تھے اور ان کے درمیان خفیہ عہدنامے اور خط و کتابت بھی ہوئی جس کی

---

[1] مثلاً ملاحظہ ہو "کمپنی کی حکومت" از باری

تصدیق وزیر علی کے کاغذات سے ہوتی ہے[1]۔ اس سازش سے اندازہ ہوتا ہے کہ ملک میں اس وقت آزادی کا احساس اور جذبہ موجود تھا۔

کتاب میں انگریزی عہد کی تقریباً تمام بغاوتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جو ۱۸۵۷ء سے پہلے رونما ہوئیں۔ ان میں اکثر عوامی بغاوتیں تھیں اور بعض مختلف جگہوں کے جاگیردار اور راجے نوابوں کی شورش کا نتیجہ تھیں، مثلاً ۱۷۹۲ء میں تیسری جنگ میسور کے معاہدے کی رو سے سلطان ٹیپو کے جو علاقے انگریزی سلطنت میں شامل ہوئے اُن میں مالا بار بھی شامل تھا، جہاں چند کے سوا تمام راجہ اور جاگیردار چھ سال تک برابر انگریزوں سے جنگ آزما رہے (صفحہ ۲۲)۔ اس کے علاوہ جن بغاوتوں کا مصنف نے ذکر کیا ہے انکی تفصیل کا یہ موقع نہیں البتہ چند خاص تاریخیں حسب ذیل ہیں:۔

۱۸۴۹ء	ناگاؤں نے بغاوت کی
۱۸۳۰ء تا ۱۸۳۹ء	آسام میں مختلف بغاوتیں
۱۸۰۵ء - ۱۸۰۳ء	بندیلکھنڈ میں مختلف بغاوتیں
۱۸۱۳ء	سہارنپور کے گوجروں کی بغاوت
۱۸۳۶ء	ساونت وادی
۱۸۴۴ء	کولھا پور
۱۸۴۴ء	بیجا پور
۱۸۰۱ء	ضلع گنجام
۱۸۲۶ء تا ۱۸۲۹ء	دکھنی علاقوں میں
۱۸۰۶ء	مالا بار
۱۸۱۶ء	بریلی
۱۸۱۷ء	اُڑیسہ
۱۸۴۲ء	ساگر
۱۸۰۶ء	ویلور

مختلف مقامات مثلاً بیلاری، کڈاپا، اننت پور اور کرنول وغیرہ کی بغاوتوں کے بارے میں مصنف نے باغیوں کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:۔

"اپنے وطن کے دفاع اور آزادی تادیر برقرار رکھنے کے لئے اُن کی اس بہادرانہ اور وطنی جدوجہد کو انگریز مصنفوں نے بھی پرجوش الفاظ میں خراجِ تحسین ادا کیا"

---

[1] اس سلسلہ میں حسب ذیل انگریزی کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے:۔

1. MILL'S HISTORY OF INDIA (IV - 126....)
2. S.B.CHAUDHRY - CIVIL DISTURBANCES IN BRITISH RULE.
3. PURNENDU BASU - OUDH AND E.I.CO.
4. FOREIGN DEPTT. SECRET PROCEEDINGS, (1799)

واضح رہے کہ یہاں ان باغیوں اور ان کی جدوجہد کے لئے HEROIC ، PATRIOTIC اور LIBERTY جیسے شاندار الفاظ استعمال کئے گئے ہیں مگر ۱۸۵۷ء کی بغاوت کو ان الفاظ سے یاد نہیں کیا گیا اور سب سے زیادہ عجیب بات تو یہ ہے کہ مصنف نے تحریک سید احمد شہید اور اس کے مجاہدین کا نہ صرف یہ کہ ذکر نہیں کیا بلکہ بغاوت میں ان کی خدمات سے بھی صاف طور پر ان الفاظ میں انکار کر دیا ہے :

"لیکن 'وہابی' بحیثیت مجموعی تحریک سے علٰحدہ رہے ..... وہ ۱۸۵۷ء کے انتہائی پُرشور دور میں خاموش رہے - اس کی وجہ صرف یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ خالص اسلامی تحریک کے حامی تھے اور انھوں نے ہندوؤں سے اشتراک پسند نہ کیا۔"

یہ بیان حقیقت اور واقعات سے دور کا بھی واسطہ نہیں رکھتا۔ مصنف نے یہاں دو صریح غلط بیانیاں کی ہیں اور بہتر ہے کہ اُن دونوں پر کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈالی جائے یعنی :-

(۱) وہابی علماء (تحریک شاہ ولی اللہ یا سید شہید کے متاثرین) بغاوت سے علٰحدہ اور خاموش رہے ۔

(۲) وہ ہندوؤں سے تعاون پسند نہیں کرتے تھے ۔

اگر صرف سرکاری یادداشتیں اور ریکارڈ دیکھ کر اندازہ کیا جائے تو بھی مبہم طور پر سہی، مگر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان علماء اور خصوصًا تحریک ولی اللہی کے وابستگان کا (جنھیں انگریزوں نے 'وہابی' کے نام سے مشہور کیا ہے) بغاوت میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور رہا ہے - جہاد کی پیہم صدائیں، فرنگیوں کے خلاف مذہبی فتوے اور منظم طے شدہ اسکیمیں ثابت کرتی ہیں کہ انھوں نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں ایک خاص رنگ بھرا ہے - خود جنرل بخت خاں بھی اسی تحریک سے متاثر تھے - انھوں نے مولوی سرفراز علی[1] کو امیر المجاہدین مقرر کیا تھا اور ان کے ہمراہ کئی سو مجاہدین تھے - اس کے علاوہ دہلی میں مختلف مقامات سے 'مجاہدین' کی جماعتیں آئیں - ان کے جذبۂ جہاد کا یہ عالم تھا کہ وہ بھوکوں مرتے، تن پہ کپڑا ثابت نہ تھا مگر انگریزوں سے جنگ آزما ہونے کے لئے روزانہ صبح کو ہتھیار سجا کر نکلتے اور دن چھپے واپس آتے تھے - ایک انگریزی جاسوس جیون لال اپنی ڈائری میں لکھتا ہے :-

"میر فیاض علی نے معروضہ پیش کیا کہ جہادی بھوکے مر رہے ہیں، بادشاہ نے جواب دیا کہ انھیں کھلانے کے لئے میرے پاس روپیہ نہیں رہا" (۳۱ جولائی ۱۸۵۷ء)

ایک شخص نے اپنا تمام ساز و سامان بیچ کر اس راہ میں قربان کیا اور خود بھی برابر جنگ کرتا رہا، ایسی مثالیں موجود ہیں کہ لوگوں نے اپنا زندگی بھر کا پیشہ ترک کر کے جنگ میں شرکت کی جس کو کہ وہ مقدس مذہبی جنگ، یا جہاد سمجھتے تھے - مختصر یہ کہ ۱۸۵۷ء میں اور اس سے پہلے صرف یہی ایک ایسی جماعت تھی جس کی پشت پر منظم پلان تھا اور جس کی تہ میں قابل ترین دماغ کارفرما تھے - چنانچہ ۱۸۵۲ء میں انگریز یہ معلوم کر کے حیران رہ گئے کہ پنجاب میں یہ 'وہابی' ان کا تختہ اُلٹنے کی فکر کر رہے تھے اور فوجوں سے خط و کتابت کرتے تھے - ۱۸۵۰ء سے ۱۸۵۷ء تک یہ لوگ برابر سرحدی قبیلوں کو انگریزوں کے خلاف اُکسانے کی کوشش کرتے رہے جس کی بدولت حکومت کو سولہ[16] مرتبہ اس علاقے میں جنگ مول لینا پڑی - ۱۸۵۲ء میں سرحدی مرکز نے دہلی و لکھنؤ سے رابطہ قایم کر کے انگریزی راج اُلٹ دینے کی اسکیم بنائی تھی، ۱۸۳۸ء میں دو رہنما دکھن گئے اور وہاں مضبوط اور خفیہ تنظیم کی بنیاد ڈالی جو مبارز الدولہ کی سرکردگی میں تھی - ۱۸۳۹ء میں انگریزوں کو اس کا پتہ چل گیا اور مبارز الدولہ

---

[1] مولوی سرفراز علی جونپور کے ساکن، اور مولوی کرامت علی سے بیعت تھے جو ایک مشہور و معروف صوفی منش عالم تھے - مولوی سرفراز علی گورکھپور کے قرب و جوار میں لوگوں کو بیعت کرتے اور انگریزوں سے جہاد کی تلقین کرتے تھے ۔

کو قید کر دیا گیا۔ اسی طرح سید احمد شہید کی تحریک در اصل انگریزوں کے خلاف تھی مگر چونکہ انھوں نے اپنا مرکز صوبۂ سرحد (ستھانہ) کو بنایا اس لئے پہلے انگریزوں کے حلیف اور حامی رنجیت سنگھ سے جنگ کرنا پڑی چنانچہ بقول جناب مہر:-

"سید صاحب کے نزدیک جہاد کا پہلا ہدف انگریز تھے۔ ۔ ۔ ۔ سید صاحب نے جہاد کے لئے جو مرکز تجویز فرمایا تھا اس میں سکھ سب سے پیشتر سامنے آگئے"[1]

اس تحریک نے پورے ملک میں جو تنظیم اور جذبہ پیدا کیا اس کی مثال ہندوستان کی تاریخ میں ڈھونڈنے سے بھی نہ ملسکے گی تمام بڑے بڑے شہروں میں خفیہ تربیتی مرکزوں کا جال، روپیہ اور آدمی بھیجنے کا حیرت انگیز نظام اور ہزاروں دیندار مسلمانوں میں وہ ولولہ خیز جذبہ جس کا ڈبلو ڈبلو ہنٹر نے بھی اقرار کیا ہے کہ وہ اپنی ملازمتوں سے اس لئے چھٹی لیا کرتے تھے کہ سرحد جا کر جہاد کریں اور فریضۂ دین سے سبکدوش ہوں۔ پھر یہ تنظیم اور نظام سید صاحب کے بعد یعنی ۱۸۳۱ء سے ۱۸۵۷ء تک اسی طرح جاری تھا اور بغاوت میں اس تحریک کے تمام مرکزوں نے سرگرمی دکھائی خصوصاً پٹنہ جو ہندوستان میں تحریک کا سب سے بڑا مرکز تھا، انگریزوں کے لئے نہایت خطرناک ثابت ہوا۔[2] یہاں مولانا پیر علی جو مذکورہ تحریک کے خاص رہنما تھے انتہائی سرگرمی سے خفیہ طور پر کام کر رہے تھے۔ ان کی ہر دلعزیزی اور اہمیت کو اکثر انگریز مورخوں نے تسلیم کیا ہے، انھوں نے ہی فوجوں میں بغاوت پھیلائی اور کنور سنگھ سے خفیہ خط و کتابت کی۔[3] ان تمام تفصیلات کے لئے ایک علحدہ کتاب کی ضرورت ہے۔

دوسری بات جس پر روشنی ڈالنا ضروری ہے یہ ہے کہ کیا ان حضرات نے ہندوؤں سے اشتراک و تعاون پسند نہیں کیا؟ حالات اور واقعات اس کی بھی تردید کر رہے ہیں۔ اس بات سے تو کسی کو انکار کی گنجائش نہیں کہ یہ تحریک صرف مسلمانوں تک محدود تھی اور اس کا مقصد اُن کی اصلاح اور اسلامی جذبہ پیدا کرنا تھا لیکن یہ کہنا کہ وہ ہندوؤں سے اشتراک پسند نہ کرتے تھے صریحی طور پر غلط ہے کیونکہ بغاوت کا سرسری جایزہ لینے پر بے شمار واقعات اس کی تردید کرتے نظر آتے ہیں[4] اور یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ مجاہدین ہر جگہ نہ صرف اپنے ملکی بھائیوں کے دوش بدوش لڑے بلکہ اکثر جگہوں پر اُن کی رہنمائی بھی کی ہے۔ اول تو ان 'مجاہدین' یا 'جہادیوں' کا بغاوت میں حصہ ثابت ہو جانے کے بعد اس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی کہ غیر مسلموں سے ان کے اشتراک کو واضح کیا جائے، تاہم غلط فہمی دور کرنے کے لئے عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس تحریک کے

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "سید احمد شہید" از غلام رسول مہر صفحہ ۱۳۱

[2] SYMPOSIUM — 30, HOLMES — 209, KAYE — II — 200.

[3] مولانا پیر علی ہی نے کنور سنگھ کو بغاوت میں حصہ لینے پر آمادہ کیا تھا اور ان کی خط و کتابت پٹنہ لائبریری میں موجود ہے۔ نیز بہار کی سب سے پرانی تاریخ یعنی "تاریخ بہار" از علی محمد شاد (۱۸۸۳ء) میں بھی یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ پیر علی بغاوت کے اصل بانیوں میں تھے۔

[4] ان تمام حالات کی تفصیل کے لئے یہ کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:-

۱۔ "علمائے ہند کا شاندار ماضی" از مولانا سید محمد میاں ——— ۲۔ "سید احمد شہید" "جماعت مجاہدین" "سرگزشت مجاہدین" از مہر

۳۔ "کارنامۂ سروری" از آغا مرزا بیگ ——— ۴۔ "تاریخ عروج عہد انگلشیہ" از ذکاء اللہ

۵۔ "غدر کی صبح شام" مرتبہ حسن نظامی ——— ۶۔ "نقش حیات" از شیخ الاسلام حضرت مولانا مدنی

7. OUR INDIAN MUSLIMS.

8. INDIAN WAR OF INDEPENDENCE — SAVARKAR.

9. NATIVE NARRATIVES —

ایک بانی سید احمد شہید نے خود غیر مسلموں سے اشتراکِ عمل کی مثال قایم کی ہے، وہ اپنے پیر و مرشد حضرت شاہ عبد العزیز کے ایماء سے امیر خاں کی فوج میں ملازم ہوئے جو ہلکر کے ہمراہ انگریزوں کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر سید صاحب موصوف نے سرحد کے مرکزِ جہاد سے دولت راؤ سندھیا کے مدار المہام ہندو راؤ کو خط لکھا اور اس میں یقین دلایا کہ کامیابی کے بعد اس کی حکومت بدستور رہے گی، بلکہ اور مضبوط۔ سید صاحب کے الفاظ یہ ہیں جو "نقشِ حیات" جلد دوم (صفحہ ۱۳) سے نقل کئے جا رہے ہیں:-

"بیگانگانِ بعید الوطن ملوک زمین و زماں گردیدہ و تاجران متاع فروش بپایۂ سلطنت رسیدہ ...... وقتے کہ میدانِ ہندوستان از بیگانگان و دشمنان خالی گردیدہ و تیرِ سعی ایشاں بہ ہدف مراد رسید آیندہ مناسب ریاست و سیاست و طالبین آں مسلم باد و بیخ شوکت و سطوت ایشاں محکم شود"

اس خط سے یہ غلط فہمی پورے طور پر رفع ہو جاتی ہے، لیکن بغاوت کے دوران میں ایسی متعدد نمایاں ہستیاں ملتی ہیں جنھوں نے مشترکہ جد و جہد کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا احمد اللہ شاہ یا مولانا فضلِ حق خیر آبادی کو تو چھوڑیئے، کہ وہ اس تحریک سے وابستہ نہ تھے، مگر الٰہ آباد کے مولوی لیاقت علی جن کو رام چندر نامی باغی سردار نے پوری حمایت و امداد کی، اور ان کی ہر دلعزیزی، انتظامی لیاقت اور تدبّر کا لوہا انگریز مورخوں نے بھی مانا ہے[۱]۔ علاوہ ازیں حیدر آباد میں مولوی علاؤ الدین، مظفر نگر (شاملی) میں، حضرت حاجی امداد اللہ، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت حاجی رشید احمد گنگوہی اور ان کے ہمراہی، کان پور میں مولوی سلامت اللہ (جنھوں نے نانا صاحب کی حمایت کا اعلان کیا[۲])۔ علی گڑھ کے مولانا عبد الجلیل، صوبۂ سرحد میں مولوی ولایت علی وغیرہ وغیرہ، غرض یہ کہ تقریباً ہر علاقے میں یہ لوگ بغاوت کی رہنمائی کرتے نظر آتے ہیں۔

معین الدین اور جیون لال کی ڈائریاں جن کو مٹکاف نے "NATIVE NARRATIVES" کے نام سے شایع کیا اور جس کا ترجمہ خواجہ حسن نظامی مرحوم نے "غدر کی صبح شام" کے نام سے چھاپا تھا، اس میں صرف جیون لال کی ڈائری میں تقریباً پندرہ جگہ "وہابی جہادیوں" کا تذکرہ ہے جن میں دو ہزار تو صرف ٹونک جیسی چھوٹی سی بستی سے دہلی آئے تھے اور اس کے علاوہ ہانسی، حصار، سرسہ، بھوپال، جے پور وغیرہ سے بے شمار جہادی اپنی اپنی مقامی باغی فوجوں کے ہمراہ دہلی میں داخل ہوئے۔ اب اس دَور کے دہلی سے نکلنے والے ایک اخبار یعنی "صادق الاخبار" کی زبانی سنئے:-

"زبانی خاص آیندہ گوالیار کی مدد ک ہوا کہ سات آٹھ ہزار سپاہ کنٹجنٹ، باقی مجاہدین سب مل کر بارہ ہزار آدمی شاہجہاں آباد کی روانگی پر مستعد ہیں ......" (مورخہ ۳ر اگست ۱۸۵۷ء)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ گوالیار سے آنے والے جہادیوں کی تعداد تین ہزار کے قریب تھی۔ اسی اخبار میں اندور کی خبر میں درج ہے کہ:-

"..... مع جمعیت بارہ ہزار سپاہ کہ ان میں دو ہزار سوار اور آٹھ پلٹن، باقی مجاہدین ہیں وہ شریک ہونے دین کے باتفاق فوج حیدر آباد راہی دہلی ہوں گے۔" (۳ر اگست)

یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ان باغی پلٹنوں میں جن کے ساتھ جہادی دہلی آ رہے تھے ہندو مسلمان سب ہی شامل تھے، بلکہ زیادہ تر ہندو تھے۔

---

[۱] مولوی لیاقت علی، حضرت شاہ عبد العزیز سے بالواسطہ شرفِ تلمذ رکھتے تھے۔ انھوں نے جس نظم کو چھپوا کر تقسیم کرایا وہ وہی تھی جو سید صاحب کے زمانہ میں تصنیف ہوئی اور مہر صاحب نے بھی اپنی کتاب میں نقل کی ہے۔

[۲] "تاریخ بغاوت ہند" از مکند لال۔

جیون لال ہی کے روزنامچے سے یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ جہادی برابر باغی فوجوں کے ساتھ انگریزی کیمپ پر حملہ آور ہوتے تھے بلکہ سب سے زیادہ جوش و خروش اور سرگرمی سے جنگ کرتے تھے، مولانا فضل حق خیر آبادی ان واقعات کے چشم دید گواہ ہیں اور انھوں نے یہ حالات انڈمان کے دوران قیام میں عربی میں نظم کئے ہیں، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"اب مجاہدین کی ایک مختصر جماعت باقی رہ گئی جو بھوک پیاس برداشت کرکے رات گزارتی اور صبح ہوتے ہی دشمن کے مقابلہ پر ڈٹ کر نبرد آزما ہوتی، لشکریوں کی ایک جماعت کے ساتھ مل کر یہی شہر پناہ کی حفاظت اور شہری سرحدات کی نگرانی کرتی"[1]

کیا اتنی واضح اور غیر مبہم شہادتوں کے بعد بھی غیر مسلموں سے اشتراک عمل کا ثبوت درکار ہوگا؟ - مسٹر ہر پرشاد چٹوپادھیا جنھوں نے حال ہی میں بڑی تحقیق اور ریسرچ کے بعد بغاوت پر کتاب (SEPOY MUTINY 1857) لکھی ہے - انہی "وہابی" علماء کے بارے میں ایک اعلان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"یہ اور اس قسم کے دوسرے اعلانات کا جو ہندو مسلمانوں کو بیدار کرنے کے لئے تھے، کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہوا..... وہابیوں کے عقاید اور ان کی رہنمائی نے بھی مسلمانوں کو حکومت برطانیہ کے خلاف کھڑا کر دینے میں بڑا حصہ لیا" (صفحہ ۱۰۳)

مصنف نے بغاوت کی پہلے سے طے شدہ اسکیم اور سازش سے انکار کیا ہے اور اس سلسلہ میں میرٹھ کی بغاوت کو اتفاقی حادثہ قرار دیا ہے حالانکہ میرٹھ کے حالات پر نظر ڈالنے سے صاف عیاں ہوتا ہے کہ وہاں سازش کے آثار تھے، وہاں فقیر اور سنیاسی برابر دورے کرکر کے فوجوں کو آمادۂ بغاوت کر رہے تھے، چنانچہ ایک فقیر کا واقعہ ساورکر نے بھی نقل کیا ہے جس کو انگریز افسران نے شبہ کی بنا پر فوجی چھاؤنیوں کے پاس سے ہٹنے کا حکم دیا تھا۔ وہاں علماء بھی دورے کرکر کے بغاوت کے لئے فضا طیار کر رہے تھے چنانچہ ایسے ایک عالم کا تذکرہ خواجہ حسن نظامی مرحوم نے "بیگمات کے آنسو" میں بھی کیا ہے جو دہلی میں کارتوسوں کی تحقیق کے لئے آئے تھے اور ان کو میرٹھ کے فوجی افسروں نے اس کام کے لئے بھیجا تھا۔ نیز مقدمہ بہادر شاہ کی روداد دیکھنے سے بھی بغاوت کی سازش کا سراغ ملتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ میرٹھ میں یہ شعلہ اچانک اور قبل از وقت بھڑک اٹھا اور انقلابی رہنماؤں کا تمام نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا۔

اکثر انگریز مورخوں نے ہمہ گیر سازش کا وجود تسلیم کیا ہے مثلاً الگزنڈر ڈف نے بغاوت کو سیاسی سازش کا نتیجہ قرار دیا اور عام بغاوت اور انقلاب کہا ہے۔ اسی طرح ٹریولین نے، ان واقعات کی غالباً سب سے زیادہ چھان بین کی ہے، اپنی تیسری جلد میں جو اس نے بغاوت کے چند سال بعد دوبارہ ہندوستان آکر لکھی، یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ:-

"بغاوت کے کچھ اور بھی اسباب تھے جنھوں نے نفرت کے جذبات ابھارے جو ذاتی نہیں بلکہ قومی تھے" (VIII)

سرسری طور پر ہی اگر ہم سلطان ٹیپو کے عہد سے ۱۸۵۷ء تک کا جائزہ لیں اور اس دور کی بغاوتوں خصوصاً ویلور کی بغاوت کو بھی پیش نظر رکھیں جو پلاسی کی جنگ سے پچاس سال بعد ہوئی اور بغاوت ۱۸۵۷ء کا ایک عکس یا ریہرسل کہی جا سکتی ہے، تو یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوں گے کہ اس آدھی صدی کے دوران میں ملک ایک ہمہ گیر تحریک بغاوت کی طیاری کر رہا تھا اور ملکی حالات آنے والے انقلاب کی گونج سنا رہے تھے۔ گزشتہ صفحات پر ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح ملک کے مختلف حصوں میں برابر بغاوتیں ہوتی رہیں، جن میں کچھ عوامی بغاوتیں تھیں، کچھ فوجی تھیں اور کچھ ستم رسیدہ جاگیرداروں یا نواب راجوں کی شورشیں تھیں۔ لیکن وہ جلد ہی بزور شمشیر کچل دی گئیں تو کیا یہ قرین قیاس نہیں کہ انھیں منتشر بغاوتوں نے ملک کے ذی ہوش اور صاحب فہم طبقے کو دعوت فکر دی ہو؟

---

[1] "الثورۃ الہندیہ معروف بہ باغی ہندوستان" [illegible] الشاہد شروانی

کیونکہ ۱۸۵۷ء میں ہم فوجوں کو، عوام کو اور والیانِ ریاست یا جاگیرداروں کو ایک ہی صف میں دیکھتے ہیں، ایک ہی صف میں وہ بغاوت کرتے نظر آتے ہیں۔

خود ڈلہوزی کو اپنی ستم ایجادیوں کا انجام نظر آرہا تھا، جبھی تو اُس نے فروری ۱۸۵۶ء میں کہا کہ:۔

"کوئی سمجھدار شخص جو مشرقی معاملات کا ذرا بھی علم رکھتا ہو جو ہندوستان میں زیادہ عرصہ تک قیام امن کی پیشین گوئی نہیں کرسکتا۔"[1]

چند انگریز مورخ بغاوت کی تہ میں اگر کسی خفیہ تنظیم کا وجود تسلیم کرنے کو طیار نہیں تو بقول مولانا محمد میاں:۔

"ان کو یہ اصرار اس لئے بھی ہے کہ پہلے سے کسی تنظیم کا اعتراف انگریز افسروں کی نااہلیت کا ثبوت بن جاتا تھا، انگریز افسروں کا تکبر اس کو گوارا نہیں کرتا تھا کہ خفیہ تنظیم کا اعتراف کرکے اپنی نااہلیت اور غفلت کو تسلیم کریں۔"

ورنہ متعدد واقعات اس تنظیم اور سازش کا کھلا ثبوت ہیں، پوری تفصیل کی تو گنجائش ہے۔ نہ موقع، مگر تمام ملک میں مولویوں، فقیروں اور سنیاسیوں کے دورے، (جس سے انکار کی گنجائش نہیں)۔ بڑے شہروں میں اشتہارات کا چسپاں ہونا، اکثر مقامات پر آگ لگنے کی پُراسرار وارداتیں اور "ان تمام" کا سراغ لگانے میں پولیس اور حکومت کی انتہائی کوشش کے باوجود ناکامی، اکثر مقامات سے خفیہ خط و کتابت کا بروقت پکڑا جانا، مثلاً پٹنہ کے جمعدار پولس وارث علی کی گرفتاری پر ایک خط پکڑا گیا جو وہ گیا کے خفیہ انقلابی لیڈر مولوی علی کریم (زمیندار موضع ڈومری) کے نام لکھ رہے تھے اور اسی خط کی نشاندہی پر مولوی علی کریم کا پیچھا کیا گیا پٹنہ کے ایک شخص خواجہ حسین علی خاں پر تو ۱۸۴۲ء میں ہی فوجوں کو بغاوت پر اُبھارنے کا الزام تھا۔ چنانچہ مسٹر ہر پرشاد چٹوپادھیا کی تحقیقات کے بموجب:۔

"پٹنہ اور لکھنؤ کے درمیان نامہ و پیام ہو رہا تھا۔ خفیہ تنظیم کے کارکن فوجوں کو بغاوت پر آمادہ کررہے تھے۔ ...... ایک وہابی لیڈر پیر علی کے گھر کی تلاشی لینے پر ہمہ گیر سازش کا انکشاف ہوا ...... [illegible] کے وہابی مسلمان [illegible] کے خلاف سازش کررہے تھے، اس [illegible] کے ایجنٹ جگہ جگہ مقرر تھے، اور ان کو تنخواہیں دی جا [illegible] کی طیاری کے لئے [illegible] کئے جارہے تھے۔"[2]

یہ اور ایسے متعدد واقعات [illegible] سازش اور خفیہ تنظیم کا پتہ [illegible] انکار کی گنجائش نہیں لیکن حیرت ہے کہ مصنف نے ناناصاحب کو بھی سازش کا رہنما ماننے سے انکار کردیا [illegible] خاں کا بھی مختلف مقامات میں دورہ بھی زیر مقدس مقامات کی زیارت کے بہانے بغاوت سے کچھ ہی پہلے کیا گیا [illegible] کے نزدیک کوئی ثبوت نہیں ہے حالانکہ مقدس مقامات کی زیارت کے لئے ایسے دورے ناناا و عظیم اللہ نے اس سے پہلے کبھی اگر کئے ہوتے تو یقیناً اس کی اہمیت نہ رہتی، پھر یہ کہ بغاوت سے [illegible] پہلے ہی واقع ہونا اور [illegible] اس خیال کو تقویت پہونچاتا ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ ناناصاحب خفیہ سازش کرنے جاتے تو علی الاعلان ایسا کرنا کس طرح ممکن تھا؟

خفیہ تنظیم اور سازش کے عدم وجود کی ایک دلچسپ ترین دلیل یہ دی گئی ہے کہ ناناصاحب باغی فوجوں کے ہمراہ دہلی نہیں گئے۔ حالانکہ یہ تو ان کی دانشمندی اور دوراندیشی کا ثبوت ہے کہ انھوں نے تمام قوت کو ایک جگہ جمع کرنا اور اس طرح انگریزوں کو مقابلے

---

[1] BRITISH INDIA — R.W. FRASSER — 273

[2] SEPOY MUTINY OF 1857 — CHATTOPADHYAYA — 115, 116, 117.

[3] ان حالات پر تفصیل سے زیر طبع کتاب "جنگ آزادی ۱۸۵۷ء" میں روشنی ڈالی گئی ہے جو ندوۃ المصنفین شائع کرے گا۔

کی آسانی دینا مناسب نہ سمجھا اور اپنی جگہ پر مضبوطی سے قایم رہ کر دشمنانِ وطن سے نبرد آزما ہونے کا ارادہ کیا۔ لیکن اگر یہ دلیل کچھ دیر کو مان بھی لی جائے تو اس کو کیا کہا جائے گا کہ ملک کے دور دراز علاقوں، حتیٰ کہ اندور، گوالیار، بھوپال وغیرہ سے بھی باغی فوجیں مع سرداروں مثلاً بخت خاں، ہیرا سنگھ، غوث خاں، سدھاری سنگھ وغیرہ کی ہمراہی میں مع جہادیوں اور باغی عوام کے فوراً دہلی کا رخ کرتی ہیں، ہر جگہ بالکل یکساں واقعات پیش آتے ہیں یعنی انگریز افسروں کا قتل، جیل خانوں کا ٹوٹنا، خزانے اور میگزین پر قبضہ۔ زیادہ تر فوجیں اپنے ہمراہ خزانے صحیح و سالم پوری حفاظت کے ساتھ دہلی لاتی ہیں اور شاہی خزانے میں جمع کراتی ہیں۔ پھر دہلی کی شکست کا اثر تمام ملک پر پڑتا ہے، بنگال اور آسام تک کے انقلابی اس شکست سے متاثر ہوتے ہیں (یہ اور بات ہے کہ ہمت نہیں ہارتے) پٹنہ کا جمعدار وارث علی پھانسی پاتے وقت پکار کر کہتا ہے کہ:

"کوئی ہے جو ہماری موت کی شاہ دہلی کو خبر کردے ——؟"

علی گڑھ اور مدراس وغیرہ سے ایسے سادھو اور برہمن گرفتار ہوتے ہیں جو فوج میں بغاوت پھیلا رہے تھے۔ پھر لکھنؤ، دہلی، میرٹھ وغیرہ میں بھی ایسے فقیروں، مولویوں اور برہمنوں کے تذکرے ملتے ہیں۔ تو کیا یہ امر قرین قیاس ہے کہ یہ سب لوگ خود بخود بغیر کسی طے شدہ اسکیم اور تحریک کے اس مہم پر نکل پڑے تھے؟ اور کیا یہ بغاوت کی تہ میں سازش کا بین ثبوت نہیں ہے؟

جس طرح مختلف باغی رہنماؤں نے اپنے اپنے علاقوں میں رہ کر انتظام حکومت سنبھالا اسی طرح نانا صاحب نے بھی کانپور میں عنانِ حکومت ہاتھ میں لی اور بہادر شاہ کی سلامی دی۔ اس سے سازش کا عدم وجود کہاں ثابت ہوا؟ خود ایک شخص سیتارام کے بیان سے جس کا حوالہ زیر نظر کتاب میں بھی دیا گیا ہے، سازش کا وجود ثابت ہوتا ہے مگر مصنف نے اس پورے بیان کی صداقت سے صرف اس جملے پر کہ —— "یہ بات ہر شخص خصوصاً ہر برہمن جانتا تھا" یہ کہکر انکار کر دیا کہ: "یہ بازاری گپ معلوم ہوتی ہے"۔ البتہ سپاہیوں میں کسی خفیہ سازش کا امکان تسلیم کیا ہے۔ لیکن یہی چیز بتاتی ہے کہ اس کی تہ میں کوئی ماہرانہ اسکیم اور دماغ ضرور کام کر رہے تھے۔

مراد آباد میں بغاوت کی تاریخ بھی [illegible] بتائی گئی ہے جو [illegible] تحقیق غلط ہے، یہاں پہلے [illegible] کو بغاوت ہوئی اور جیل خانہ توڑا گیا، لیکن عارضی طور پر حکام نے اس پر قابو [illegible] کو یہ شعلہ پھر بھڑکا جس کے بعد انگریز افسران نینی تال کو فرار ہوئے۔ مسٹر چٹوپادھیائے بھی اپنی کتاب میں ۳ جون ہی دی ہے۔ کنہیا لال کی کتاب "محاربۂ عظیم" بھی اسی تاریخ کی تصدیق کرتی ہے۔

محاصرۂ لکھنؤ کے دوران میں انگریز محصورین [illegible] واقعات کا غیر جانبدارانہ مشاہدہ صاف بتاتا ہے کہ بہت سے ہندوستانی [illegible] ان کو ضروریات زندگی بہم پہونچا رہے تھے حتیٰ کہ ان کے خطوط مکتوب الیہ تک پہونچائے جاتے تھے [illegible] کا تذکرہ [illegible] Kavanagh, Rees [illegible] "محاصرۂ لکھنؤ کا چشم دید حال" میں کیا ہے۔ [illegible] تمام سامان خوراک کے علاوہ میگزین کا ذخیرہ اور بڑی بڑی توپیں موجود تھیں، سکھ سپاہی حفاظت کے لئے [illegible] پاس لڑائی کے [illegible] تھے، جب وہ سرنگ لگا کر دیوار میں داخل ہونے کی کوشش کرتے تھے تو سکھ فوجی ان کی تمام کوششیں ناکام بنا دیتے تھے۔

دیانت دار مورخ جب حالات پر اور خصوصاً [illegible] قلم اٹھائے تو اسے قدم قدم پر اپنی دیانتداری اور غیر عصبیت کا احساس کرنا ہوگا لیکن افسوس کہ مصنف کا طرز تحریر بعض جگہ ان کی ذہنیت اور رجحان کو آشکار کر رہا ہے۔ کئی مقامات پر ان کا انداز بیان متعصبانہ رنگ لئے ہوئے ہے۔ ایسے پُر آشوب دور میں آپس کے اختلافات کے باعث کوئی بدامنی پیدا ہو جانا عجیب بات نہیں ہے، چنانچہ ۱۸۵۷ء میں بھی چند اختلافات رونما ہو گئے تھے جن کے پیش نظر مصنف نے یہ نظریہ قایم کر لیا کہ [illegible] جگہ جگہ

فرقہ وارانہ تنازعات ہوتے رہے"۔ حالانکہ ان کے متعلق یہ وثوق سے کبھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی نوعیت فرقہ وارانہ بھی تھی یا نہیں کیونکہ بعض مقامات پر ایسا ہوا ہے کہ گوجروں اور جاٹوں نے جمع ہو کر کسی قریبی شہر پر حملہ کیا اور اُس مقام کے باشندوں نے بلا امتیاز مذہب وملت ان کا مقابلہ کیا۔ ایسے واقعات کو دو فرقوں کی "جنگیں" (کمیونل رائٹس) نہیں کہا جا سکتا مثلاً مصنف نے مرادآباد میں ایسے واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے، مگر خاص مرادآباد میں کسی بھی فرقہ وارانہ اختلافات کا تذکرہ نہیں ملتا، البتہ ضلع میں ایک دو جگہ بدنظمی اور انتشار کی وجہ سے ہڑبونگ رہی ہے، مثال کے طور پر امروہہ پر قرب وجوار کے جاٹوں نے حملہ کیا اور اہلِ شہر سے مطالبہ کیا کہ یا تو وہ دس ہزار روپیہ دیں اور یا مہاجنوں کو اُن کے حوالے کریں، چنانچہ اہل شہر نے ان کا مقابلہ کرنے کی ٹھانی اور شہر سے باہر مقابلہ کے لئے آئے۔ امروہہ کی ایک قدیم تاریخ "تاریخ اصغری" کے مصنف اپنا چشم دید واقعہ اس طرح بیان کرتے ہیں :۔

"اپنی جانوں سے ہاتھ دھو کر سب مقابل ہوئے شہر میں بیشمار یہ آدمی رہے اور سب طرف شہر کی حفاظت کو اچھے اچھے مدبر اور کارداں آدمی مقرر ہوئے کس واسطے کہ تمام صحرا گنواروں سے بھرا ہوا تھا اور اس روز کسی طرح غالب ہونے کا گمان نہ تھا"[1]

اس عبارت سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ جاٹوں کا حملہ کسی فرقہ وارانہ نوعیت کا تھا اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُس دور میں ان اختلافات اور تعصبات کا وجود ہی نہ تھا جیسا کہ آج ہے۔ مگر مصنف نے پورے ملک کے چند چھوٹے موٹے معمولی اختلافات کو تو اُجاگر کیا ہے اور اُن بے شمار واقعات کا تذکرہ بھی نہیں کیا جو ملک کے عدیم المثال اتحاد پر دلالت کرتے ہیں۔ جان ولیم نے تسلیم کیا ہے کہ :۔

"ہندو مسلمان ہمارے خلاف پورے طور پر متحد ہو گئے تھے"

اسی طرح ایک اور مورخ جوسٹن مکارتھی بڑی مایوسی سے لکھتا ہے :۔[2]

"اس موقع پر ہم مسلمانوں کو ہندوؤں کے خلاف صف آرا نہ کر سکے"

بمبئی سے نکلنے والے ایک انگریزی اخبار "پنجابی" کا اقتباس ملاحظہ ہو :۔

"اس میں شک نہیں کہ موجودہ ہنگامہ مذہبی نہیں ہے اور دین دین کے جس نعرے سے ہندوستان کے طول وعرض میں گونج پیدا ہو گئی ہے اس کی تہہ میں تمام باشندگان ہند کی یہ کوشش ہے کہ اجنبی اور غیر ملکی محکومی سے آزادی حاصل کریں" (۱۱ر جولائی ۱۸۵۷ء)

اسی اخبار کی ۲۷ر جولائی کی اشاعت میں لکھا گیا :۔

"اگر مسلمان تیموری خاندان کی حکومت بحال کرنے کے لئے مضطرب ہیں تو یہ امر چنداں حیرت انگیز نہیں۔ حیرت اس بات پر ہے کہ ہر ذات پات کے ہندو بھی اسی طرف دوڑے جا رہے ہیں۔ یقیناً یہ دیکھ کر انسان سراپا تعجب کا پیکر بنجاتا ہے کہ ہندو اس مقصد کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کے لئے وقف ہو گئے ہیں"[3]

بہادر شاہ کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دربار میں ببانگ دہل کہا ہے کہ ان کی نظر میں ہندو مسلمان دونوں

---

[1] "تاریخ اصغری" ص ۸۱، تفصیل کے لئے تاریخ امروہہ، جلد اول، از محمود احمد عباسی۔

[2] GREAT REBELLION—ASHOK MEHTA—42

[3] "۱۸۵۷ء" از مہر۔ ۳۵۸۔

ایک ہیں۔ دورانِ بغاوت میں جب ایک شخص مولوی سعید نے ہندوؤں کے خلاف زہر اُگلنا اور آپس میں تفرقہ پیدا کرنا چاہا تو کوئی بھی اسکا ساتھی نہ ہوا، بہادر شاہ نے بھی صاف انکار کر دیا، حالانکہ دہلی جیسی جگہ میں کوئی فساد کھڑا کر دینا کچھ مشکل نہ تھا۔ علاوہ ازیں خان بہادر خاں، برجیس قدر، ناناصاحب وغیرہ کے اعلانات کی تحریریں، ان تمام رہنماؤں کے ساتھ ہندو مسلمانوں کا متفقہ طور پر کام اور سرفروشانہ جنگ کرنا یہ بتاتا ہے کہ اُس دَور میں فرقہ وارانہ اختلافات اور منافرت کا وجود بھی نہ تھا۔ انگریزوں نے مختلف طریقہ سے کوشش کی کہ مذہبی اختلافات کو ہوا دے کر فایدہ اُٹھائیں اور بدنظمی پیدا کریں مگر وہ پوری طرح ناکام ہوئے، انھوں نے بقرعید کے موقع پر دہلی میں فساد کرانا چاہا اور اپنے پٹھو اس مقصد کے لئے چھوڑے لیکن دہلی کی حکومت اور جنرل بخت خاں نے اس قدر سخت پابندیاں لگا کر زبردست انتظامات کئے کہ تمام کوشش بیکار ہوگئی، اسی طرح آگرہ میں جاٹوں اور مرہٹوں کو مسلمانوں کے تقابل کرنے کی ناکام کوشش کی گئی۔ بریلی میں کیپٹن گوآن کو خصوصی طور پر اس کام کے لئے مامور کیا گیا کہ وہ ہندوؤں کو بھڑکا کر بغاوت پر آمادہ کر دے اور اس مقصد کے لئے پچاس ہزار روپیہ صرف کرے مگر اس نے اپنی پوری رپورٹ میں لکھا کہ "میں اپنی کوششوں میں پوری طرح ناکام ہوا ہوں"۔ انگریزوں کا خیال تھا کہ بریلی میں وہ راجپوتوں اور روہیلوں کو لڑا کر کام نکال سکیں گے مگر انھیں بڑی مایوسی ہوئی کیونکہ سب سے پہلا جس شخص نے خان بہادر خاں کو اپنا حاکم تسلیم کیا، وہ تھا ایک راجپوت سردار ـــ ٹھاکر جے مل سنگھ ـــ !

ان واقعات کو تفصیل سے بیان کیا جائے تو ایک پوری کتاب طیار ہو۔ پھر، دہلی، لکھنؤ اور بریلی میں انگریزی اقتدار کا خاتمہ ہونے کے بعد جو انتظامی عدالتیں (Administrative Courts) بنائی گئیں اُن میں موجودہ دور کی جمہوریت کی جھلک نظر آتی ہے۔ دہلی ایڈمنسٹریٹر کورٹ کے چند ہندو ممبران یہ تھے :-

جنرل گوری شنکر۔ صوبیدار میجر جیوا رام۔ شیورام مصر۔ بیت رام۔ ہینی رام۔

لکھنؤ کے کورٹ میں حسب ذیل ممبران شامل تھے :-

کیپٹن رگھوناتھ۔ کیپٹن امداد حسین۔ داروغہ واجد علی۔ کیپٹن امراؤ سنگھ اور ممو خاں[1]۔

منشی جیون لال جو انگریزوں کا جاسوس تھا اپنی ڈائری میں، ۶ اگست ۱۸۵۷ء کو لکھتا ہے :-

"حسب ذیل اشخاص نے لال قلعہ کے گارڈ روم میں آپس میں ملاقات کی :- مرزا مغل بیگ۔ مرزا خضر سلطان، راجہ دیوی سنگھ۔ سالک رام مہاجن۔ رام جی مل داس اور رائے کنجا رام۔۔۔ قبل الذکر اشخاص نے باہمی مشورے کے بعد فوج کی تنخواہ کے لئے ڈیڑھ لاکھ روپیہ جمع کرنے کا وعدہ کیا۔"

حیرت ہے کہ مصنف نے کہیں اِن واقعات و حقایق کی طرف اشارہ تک نہیں کیا جو اس قدر نمایاں اور واضح ہیں کہ کوئی دیانتدار مورخ مشکل ہی سے نظر انداز کر سکے گا۔

شہزادہ فیروز شاہ کے مراد آباد میں آنے کا ذکر کرتے ہوئے (صفحہ ۲۰) لکھا ہے کہ وہ مراد آباد آیا لوگوں نے رسد اور روپیہ دینے سے انکار کر دیا، فیروز شاہ نے ان کو دبانے کی ناکام کوشش کی مگر وہاں سے ذلیل ہو کر نکلنا پڑا۔ یہ واقعہ حقیقت کے بالکل برعکس ہے کیونکہ شہزادہ جب مراد آباد آیا ہے تو انقلابیوں کی سرگرمیاں پھر تیز ہو گئی تھیں، مراد آباد کے سولہ ہزار افراد نے اس کا ساتھ دینے کی قسم کھائی، نواب رام پور نے جب یہ دیکھا کہ عوام شہزادے کے ساتھ ہیں تو اپنی فوج مقابلہ کے لئے بھیجی مگر اس فوج کے

---

[1] FOREIGN SECRET CONSULATIONS NO 25, S.N. SEN — 352.

[2] SYMPOSIUM — 27.

بھی اکثر لوگ اپنی بندوقیں توڑ کر بھاگ گئے اور بقیہ فوج سے حضرت شاہ بلاقی کے مزار کے متصل مقابلہ ہوا اور نواب کی فوج کو شکست ہوئی۔ امروہہ کی متعینہ فوج نجیب آباد کے باغیوں کے ہمراہ مع توپوں کے شہزادے سے جا ملی تھی[1]۔ جب کرنل جونس کے آنے کی خبر سُنی تو شہزادے نے یہ دیکھ کر اپنی فوج کو بچا لے گیا۔ وہ بغاوت کے اُن رہنماؤں میں سے ایک تھا جنھوں نے مذہب اور وطن کی خدمت کو اپنی زندگی کا نصب العین بنا رکھا تھا اور یہی جذبات اُس کو دیوانہ وار ایک جگہ سے دوسری جگہ لئے پھرتے رہے یہاں تک کہ بغاوت ناکام ہونے کے بعد وہ بیرونی ممالک میں برابر آزادیٔ وطن کے لئے سرگرداں رہا۔ اس کی خدمات اور کارناموں کا اعتراف ڈاکٹر سین نے بھی کیا ہے مگر افسوس کہ مصنف نے اس کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا اور کتاب میں صرف دو موقعوں پر بہت ہی سرسری سا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ بیگم حضرت محل اور بخت خاں کو بھی کوئی اہمیت نہیں دی ہے جن کے کردار بے داغ ہیں، جنکی جرأت اور مستقل مزاجی ناقابلِ انکار حقیقت ہے اور بغاوت ۱۸۵۷ء میں جن کا کردار اس قدر شاندار اور نمایاں ہے کہ انگریز مورخین بھی خراج تحسین ادا کئے بغیر نہیں رہ سکے ہیں۔ غالباً ان حقایق کو اس لئے نظر انداز کیا گیا کہ یہ مصنف کے نظریات کی تردید ہیں۔ ہاں البتہ دہلی کی بدنظمی اور انتشار کا تذکرہ بہت اہمیت دے کر کیا گیا ہے۔ ان واقعات کے متعلق مصنف کی صداقت کے متعلق مصنف کی صداقت اور حق گوئی تسلیم، لیکن یہ کوئی نئی بات نہیں، حکومتوں کے انقلاب اکثر اس قسم کی بے اطمینانیاں اپنے جلو میں لئے ہوئے ملتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ انگریز پوری طرح متحد تھے اور پختہ عزم و ارادے کے ساتھ مقابلہ کر رہے تھے۔ یہی ان کی کامیابی کی بڑی وجہ ہے۔ مگر باغیوں نے بھی کچھ کم بہادری اور عزم و ہمت کا مظاہرہ نہیں کیا، بقول جناب مہر کوئی شخص پانی بھی اتنی فیاضی سے شاید نہ بہا سکتا جتنی فراخ دلی سے انھوں نے خون بہایا ہے۔ اگر ایک طرف غداری اور دغابازی کی شرمناک مثالیں ملتی ہیں تو دوسری طرف عدیم المثال دلیری، وفاداری اور استقلال کی نظیریں بھی تاریخ کے یہی صفحات پیش کرتے ہیں۔ انصاف اور دیانت کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تصویر کا یہ رُخ بھی پیش کیا جاتا اور اگر جنرل نکلسن کو "بہادر نکلسن" کہا گیا تھا تو باغی سرداروں خصوصاً بخت خاں وغیرہ کی فوجی اہلیت و قابلیت کو بھی سراہا جاتا جن کی رہنمائی میں دہلی کے باغیوں نے انگریزوں کو ناکوں چنے چبوا دئے ہیں اور پھر ۱۴ ستمبر کے بعد شہر کے چپے چپے پر خون کے دریا بہا دئے ---!

یہ غلط خیال ہے کہ بہادر شاہ نے بخت خاں کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا تھا۔ حقیقت در اصل یہ ہے کہ ان کو الٰہی بخش نے ایسا کرنے سے روکا تھا جو انگریزوں کی طرف سے اس کام پر مامور تھا اور یہ کام کر کے اس نے فوراً رجب علی کو اطلاع دی۔ اس واقع کی تفصیل متعدد کتابوں میں مل سکتی ہے[2]۔

زیر نظر کتاب میں جگہ جگہ سر سید کی بعض تحریروں کے حوالے اپنے نظریات کی تصدیق کے طور پر پیش کئے گئے ہیں مگر یہ حوالے قابلِ اعتماد اس لئے نہیں ہیں کہ سر سید انگریزوں کے حامی تھے اور انھوں نے "اسباب بغاوتِ ہند" صرف اس مقصد سے لکھی تھی کہ مسلمانانِ ہند انگریزی ظلم و جبر کا نشانہ نہ بنیں، اور بغاوت کے الزام سے بے گناہ ثابت ہو جائیں، چنانچہ اسی خیال کے پیشِ نظر انھوں نے بہت سی غلط بیانیاں بھی کی ہیں۔ سب سے بڑی غلط بیانی تو یہی ہے کہ مسلمانوں کو جرم بغاوت سے "بے گناہ" ثابت کرنے کی کوشش کی۔ علاوہ ازیں چپاتیوں کی تقسیم کو وبائی امراض کی نشانی بتایا حالانکہ چپاتیاں خفیہ گروہ کی سازش کا نتیجہ تھیں بہادر شاہ کو مالیخولیا کا مریض کہا وغیرہ۔ ان کا مقصد اسی طرح حل ہو سکتا تھا کہ بغاوت کو غیر منظم ہڑبونگ اور چند سرکش فوجیوں کی شورش بنا کر پیش کیا جائے۔ آگے چل کر مصنف نے (صفحہ ۱۰۰) ایک اور غلط بیانی کی ہے یعنی بی بی گڑھ اور ستی چورا گھاٹ کانپور کے قتلِ عام کے بارے میں، ستی چورا گھاٹ پر انگریزوں کا قتل ایک غلط فہمی کا نتیجہ تھا اس کے لئے نانا صاحب کسی طرح ذمہ دار قرار نہیں دئے جا سکتے۔ خود

---

[1] یہ حالات "اخبار الصنادید" از نجم الغنی اور "تاریخ امروہہ" از محمود احمد عباسی سے ماخوذ ہیں۔

[2] اس واقعہ کی پوری تفصیل کی یہاں گنجایش نہیں۔ زیر طبع کتاب "جنگ آزادی ۱۸۵۷ء" میں پوری تفصیل موجود ہے۔

انگریز مورخ ٹرے نے بھی ان کو اس قتل عام کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا وہ لکھتا ہے کہ جیسے ہی نانا کو خبر پہونچی انھوں نے حکم دیا کہ انگریز عورتوں اور بچوں کا مزید خون نہ بہایا جائے (جلد دوم صفحہ ۲۴۲) ۔ اس سلسلہ میں بہتر ہے کہ ایک چشم دید بیان پیش کر دیا جائے اور یہ ایک فرانسیسی نژاد عورت ہورلسٹ انگلیسی کی خود نوشت سرگزشت ہے جو خود اس موقعہ پر موجود تھی اپنی داستان میں کہتی ہے :-

" امید نجات کی دو ایک موجوں سے زیادہ دل میں نہ اٹھی ہوں گی کہ یکایک عین دریا سے آتش بار توپوں کے دغنے کی آواز آنا شروع ہوئی ...... اس درمیان میں ناناراؤ سرداروں کی ایک جماعت کے ساتھ وارد ہوا، اُس کے ایک اشارے سے تمام تلواریں نیام میں چلی گئیں اور ناناراؤ ہم سب کو اپنے آگے کر کے مثل قیدیوں کے شہر کی طرف روانہ ہوا...... اس قتل و غارت کا باعث وہ نہیں تھا..... اگر فرقہ باغی اس کی اطاعت کر لیتا تو یقیناً یہ قتل و غارت ہرگز نہ ہوتا"[1]

اس سے زیادہ معتبر بیان اس واقعہ کے بارے میں دوسرا نہیں ہوسکتا۔ دوسرا واقعہ بی بی گڑھ کے قتل کا ہے جس کے متعلق اول تو یہ بیان بالکل من گھڑت ہے کہ انگریز قیدیوں کو تکلیفیں دی گئیں، جیساکہ مصنف نے بھی بعض انگریز مورخوں کی بنیاد پر لکھا ہے۔ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے جس کا اقرار یہ عورت بھی اپنی سرگزشت میں اس طرح کرتی ہے :-

" اس کے (نانا صاحب) حکم سے ہم لوگوں کو انگریز سردار کے مکان میں جگہ دی گئی جہاں ہماری آسایش کا کافی سامان مہیا تھا لیکن ساتھ ہی اس کے یہ حکم بھی تھا کہ اس مکان سے کہیں باہر نکل کر نہ جائیں .... تقریباً پندرہ روز ہم اس کی حمایت میں رہے ہوں گے اس درمیان میں کسی قسم کی تکلیف ہم کو نہیں ہوئی، بہت آرام سے زندگی بسر کی "[2]

لیکن اس تمام آسایش کے باوجود انگریز عورتیں اپنی حرکتوں سے باز نہ رہ سکیں اور باہر کے لوگوں سے نامہ و پیام شروع کر دیا خطوط پتھروں میں باندھ کر پھینکے جاتے اور وہ لوگ اُن خطوں کو انگریزی فوج تک پہونچا دیتے تھے ۔ اس حرکت پر ناناصاحب اور اہل کانپور کا غصہ بیجا نہ تھا کیونکہ انگریزی فوج غالباً انہی خطوط کی مدد سے کانپور سے قریب تر ہوتی جا رہی تھی، لیکن ناناصاحب کی انصاف پسندی کی داد دینی پڑے گی اور یہ فرانسیسی عورت خود اعتراف کرتے ہوئے کہتی ہے کہ :-

" اسی درمیان میں چند لوگ ناناراؤ کے ہمارے مکان میں آئے اور اُن چار عورتوں کو گرفتار کر کے لے گئے جنھوں نے لوگوں سے خط و کتابت کی تھی اور باہر نکلتے ہی قتل کر ڈالا"[2]

یعنی صرف اُنہی عورتوں کو قتل کرایا گیا جو ممانعت کے باوجود احاطے میں جانے اور خط و کتابت کرنے کی مرتکب ہوئیں ۔ لیکن اسکے بعد شہری عوام کا مشتعل ہجوم اندر گھس آیا اور بقیہ عورتوں کا بھی قتل عام کر دیا، جو واحد زندہ عورت اس قتل عام سے بچی وہ یہی فرانسیسی نژاد عورت تھی ۔

اودھ کے تعلقہ داروں نے جو دلیرانہ کردار پیش کیا وہ یقیناً کسی عظیم مقصد کے شایان شان ہے،اُن کے بارے میں یہ رائے درست نہیں کہ وہ مارچ ۱۸۵۸ء کے بعد میدان میں آئے[3] اور اس ثبوت میں لارڈ کیننگ کا وہ خط پیش کیا جاسکتا ہے جو اُس نے

---

[1] " ایام غدر " ۱۷۰
[2] " ایام غدر " ۱۷۱ - ۱۷۰
[3] ۲۰ مارچ ۱۸۵۸ء کو لارڈ کیننگ کا اعلان شایع ہوا جس کی رو سے باغی تعلقہ داروں کی جائداد ضبط قرار دی گئی ۔

اوٹرام کو لکھا۔ وہ لکھتا ہے :۔

"شاید آپ یہ سمجھتے ہیں کہ اودھ کے جاگیرداروں اور زمینداروں نے اس لئے بغاوت کی ہے کہ ان کو ہمارے مقرر کردہ محصول کی بدولت ذاتی نقصانات پہونچے، لیکن گورنر جنرل کی رائے میں یہ چیز کچھ اور۔ قابل غور ہے ......یہ اور ایسی دوسری مثالیں بالکل صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ ان زمینداروں اور راجوں کی ہمارے خلاف بغاوت کا سبب صرف ان کا ذاتی نقصان ہی نہیں ہے جو ہماری حکومت کے سبب پہونچا۔"

اگر بہت سے ہندوستانیوں کا انگریزوں کی حمایت میں لڑنا اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ بغاوت عام اور قومی بنیادوں پر نہ تھی جیسا کہ مصنف نے لکھا ہے، تو مستقبل میں جو تحریکیں چلیں یعنی ۱۹۲۰ء یا ۱۹۳۰ء میں یا ۱۹۴۲ء میں، ان کو بھی اسی دلیل کی رو سے قومیت سے خارج کرنا چاہئے اور نہ وہ آزادی کی تحریکیں کہی جانے کی مستحق ہوسکتی ہیں۔ کیا محترم مصنف یہ ماننے پر تیار ہوں گے؟ حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کی تحریک ہماری جدوجہد آزادی کی پہلی کڑی تھی جس میں ملک کے ہر طبقے، ہر فرقے اور ہر ذات کی نمائندگی نظر آتی ہے، پہلی اور آخری بار تحریک ۱۸۵۷ء نے ملک کے مختلف الخیال، مختلف مذہب، مختلف عقیدہ اور مختلف زبان رکھنے والوں کو متحد کر دیا اور ناکام ہو جانے کے باوجود بھی غیور فرزندان وطن کے دلوں میں احساس غلامی کو جاودانی بخشی، ان کو حوصلہ اور ہمت عطا کی جس کے سہارے اس تاریک و دشوار راہ میں ان کے پائے ثبات کو لغزش نہ ہوسکی۔ چنانچہ آنے والی تحریکوں پر بغاوت ۱۸۵۷ء کی یاد نے زبردست اثر ڈالا جس کا اقرار نہ صرف سین کو ہے بلکہ خود محترم مصنف نے بھی زیر نظر کتاب کے آخری صفحہ پر مانا ہے کہ بغاوت کی یاد نے برطانوی سامراج کی جڑیں اکھاڑنے میں بڑی مدد کی۔

ڈال ڈال ــــ پات پات

(برہم ناتھ دت قاصر)

مجموعہ ہے جناب برہم ناتھ دت صاحب قاصر کے غیر مطبوعہ خطوط کا جو انھوں نے وقتاً فوقتاً اپنے دوستوں اور عزیزوں کو لکھے تھے۔

جناب قاصر، پنجاب کے ایک مردم خیز قصبہ "ڈیرہ ڈومان" کے ایک علم دوست خاندان میں پیدا ہوئے (۱۸۹۰ء) اور یہیں آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت ہوئی۔ اس منزل سے گزرنے کے بعد زراعت کی طرف (جو ایک خاندانی مشغلہ تھا) آپ کو توجہ نہ ہوئی اور دہلی کے ایک تجارتی ادارہ سے وابستہ ہوگئے۔ چند سال بعد آپ کا تبادلہ امرتسر ہوگیا اور ۱۹۱۲ء سے لے کر اس وقت تک یہیں مقیم ہیں۔ اس شعبہ میں آپ نے جتنی ترقی کی اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ دنیا کے اکثر بڑے بڑے تجارتی اداروں کی نمایندگی آپ نے کی اور اب تک یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔

جب ۱۹۱۲ء میں آپ دہلی سے امرتسر آئے تو جناب فیروز الدین طغرائی کی شاگردی اختیار کی۔ گو شعر کہنے کا چسکا آپ میں اوائل عمر ہی سے پایا جاتا تھا۔ لیکن جناب طغرائی کے زیر اثر یہ ذوق زیادہ رچ گیا یہاں تک کہ ملک کے مشہور اخبارات و جرائد (مثلاً زمیندار، بندے ماترم، ہندوستان وغیرہ) میں آپ کا کلام شایع ہونے لگا۔

آپ بڑے وسیع المطالعہ انسان ہیں۔ اردو و فارسی شعرا کے علاوہ کالیداس، ہومر، ورجل، شیکسپیر، والٹیر، گوئٹے وغیرہ کو بھی آپ نے گہرا مطالعہ کیا ہے اور تاریخ و مذہب پر بھی آپ کو بڑا عبور حاصل ہے۔ لیکن سب سے زیادہ آپ کو جس چیز نے متاثر کیا وہ تصوف و فلسفہ کا مطالعہ تھا، اسی نے آپ کو بتایا کہ اصل مذہب انسانیت پرستی ہے اور مذہبیت اجتماعی نام ہے صرف خلوص و محبت کا۔

یہ ارتقاء انسانی کی بڑی بلند منزل ہے اور اس تک پہونچنے کے لئے انسان کو بڑی قربانیاں کرنا پڑتی ہیں چنانچہ ہمارے قاصر صاحب کو بھی بارہا یہ خمیازہ اٹھانا پڑا یہاں تک کہ ایک بار امرتسر میں آپ کا گھر، آپ کا کتب خانہ اور آپ کا سب کچھ اس لئے نذر آتش کر دیا گیا کہ آپ کو "مسلم نواز" سمجھا جاتا تھا۔ کون تھا جو اس مشرب کو سمجھ سکتا کہ:

تیز سخن کفرے و دینے کجاست
خود سخن در کفر و ایماں می رود

جناب قاصر کے مکاتیب کا مجموعہ دراصل ان کی انسانیت پرستی اور وسعت نظر کی بڑی لطیف و دلچسپ داستان ہے اس کے چند ٹکڑے آپ بھی سن لیجئے۔ (نیاز)

امرتسر - ۱۱ ستمبر ۱۹۵۸ء

بخدمت ڈاکٹر سنت رام صاحب سیٹھ - سابق ایم - ایل - اے - ماڈل ٹاؤن - امرتسر

محترم - تسلیم .... کا جلوس بہت شاندار تھا، جے جے کے فلک بوس نعروں کے درمیان پھولوں سے لدی پھندی موٹر

سست روی میں چیونٹی کو بھی مات دے رہی تھی، لوگوں نے جی بھر کر درشن کئے، پھول برسائے ہماری ذیشان قوم کا کوئی کام بغیر سیم و زر کی نمائش کے کامیاب تصور نہیں کیا جاتا، اس لئے صاحب جلوس پر نوٹ اچھالے گئے، گلے میں نوٹوں کے ہار ڈالے گئے، جو اپنی عظمت کے گھمنڈ میں، پھولوں کی تر و تازگی و عطر بیزی کو بھی خاطر میں نہ لاتے تھے، اور اُن سے دست و گریباں ہو رہے تھے، پھولوں کی یہ بے حرمتی دیکھ کر صاحب جلوس کی بد مزاجی پر بڑا رونا آیا، خوب پھوٹ پھوٹ کر رو دیا!

صاحب جلوس کا چہرہ تابناک تھا، آسودگی، خوش حالی، اطمینان اور ہیجان کے زیر اثر گاہے اُٹھتے گاہے بیٹھتے، غرض جلوس ہمارے پاس سے بصد شان و شوکت گزر گیا!

دوسرے دن سنا کہ صاحب جلوس گرفتار کر لئے گئے، تصادم میں تین سپاہی اور تین تماشائی اس جھگڑے میں کام آئے، خیال گیا کہ اہل جلوس ہمارے نہیں بلکہ کسی دشمن ملک کے باشندے ہوں گے، جو ہمارے ملک میں گھس کر، ہمارے سپاہیوں کو تہ تیغ کر گئے، جب پتہ چلا کہ اس فساد کے بانی ہمارے ہی ملک کے باسی تھے، اور بنائے فساد یہ تھی کہ علم کا دائرہ محدود رہے، اور ہماری اپنی مادری زبان اُردو، درس و تدریس میں خارج از وطن ہو جائے، تو اس کم مائیگی پر مجھے پہلے سے بھی زیادہ رونا آیا، کئی دن اپنے ماں باپ کی یاد میں روتا رہا، کیونکہ یہ بولی، انھوں ہی نے اپنی املاک کے ساتھ مجھ کو ورثہ میں دی تھی

میں نے صاحب جلوس کے متعلق مزید واقفیت حاصل کرنے کی کوشش کی، تو معلوم ہوا کہ صاحب علم و فضل ہیں، بی۔ اے ہیں، فصیح البیان مقرر ہیں، اپنے آپ کو شیر پنجاب کہتے ہیں، اور موجودہ حکومت کو پلٹنے کے درپے ہیں، میں نے پوچھا، پھر یہ انگریزی حکومت کے تو سخت مخالف رہے ہوں گے، معلوم ہوا "نہیں"۔

جب آزادی کے پروانوں اور دار و رسن کے شیدائیوں کا پرشکوہ جلوس پورے وقار اور شان کے ساتھ اپنی منزل کی طرف تیزی سے گامزن تھا اور جب زندہ دلان پنجاب زنداں میں بند تھے، تو یہ صاحب روباہ صفت پیچھے دبکے پڑے تھے، یہ جان کر میں نے اپنا سر پیٹ لیا، اور اپنے چہرے کو ندامت کے دامن میں چھپا لیا، خدایا! میرے وطن کا کیا ہوگا، جب خود اہلِ وطن ہی اپنی مادری زبان اور اپنی حکومت کی بیخ کنی کے درپے ہیں۔

میرے بھائی! میرے پیارے! اے وطن کے شیدائی! اس ماتم میں میرا شریک حال بن
آ ہم دونوں مل کے کریں آہ و زاریاں
تو ہائے گُل پکار، میں چلاؤں ہائے دل

اپنے دیس کا پنجابی شاعر سید فضل شاہ یاد آ گیا، کیا بات کہ گیا ہے:-

اوسے دُکھ نوں ودھناں لوڑیوئی — جس دکھ دے ہیٹھ آرام کیتو

احقر- برہم ناتھ دت

بیٹے کے نام

امرت سر- ۱۳ جنوری ۱۹۴۷ء

برخوردار!

زندگی میں کامیابی کا راز یہ ہے کہ آدمی ثابت قدم ہو، جرأت مند ہو، مستقل مزاج ہو، محنت و مشقت سے دل نہ چرائے، بُرد باری اور صبوری سے کام لے، اور اپنی ناکامیوں سے مایوس نہ ہو جائے۔

زندگی کی تگ و دو میں ناکامیاں بارہا راستہ روک لیتی ہیں مگر یاد رکھو شکستیں ہی ترقی کا پیش خیمہ ہوتی چلی آئی ہیں، غلطیاں ہی

اصلاح کی طرف راغب کرتی ہیں اور پسپائیاں ہی پیش قدمی کی طرف لے جاتی ہیں، راہیں مسدود ہونے ہی پر ہم جان توڑ کر دوسری راہیں ڈھونڈھنے کی کوشش کرتے ہیں، اور جب ایک میدان میں ہم کو شکست ہو جاتی ہے تو ہم اپنے لئے دوسرے میدان ڈھونڈھتے ہیں

عزیز من! قسمت نے اگر دغا دی اور تم امتحان میں اس بار اچھے نمبر نہ لے سکے تو کیا!

تو اپنی سرنوشت پھر اپنے قلم سے لکھ　　خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تری جبیں

زندگی کی یہی ابتدائی شکستیں، آیندہ کی فتوحات کا پیش خیمہ ہیں، تم اپنی قوتِ عمل کو بروئے کار لاؤ، مستعدی سے اپنے کام میں لگ جاؤ، (کیونکہ کامیابی کے لئے قابلیت سے زیادہ محنت کی ضرورت ہوا کرتی ہے) مایوسی کو نزدیک تک نہ پھٹکنے دو، یہ جمود پیدا کرے گی، اور جمود موت کا دوسرا نام ہے، اگر تم شکستہ دلی سے بچے رہوگے، تو یقین رکھو، کامیابی تمہارے قدم چومے گی، اور یہ کامرانی تم کو اس لئے بھی پہلے سے زیادہ عزیز ہوگی کہ تم نے انتہائی محنت کے بعد اس کو حاصل کیا ہے۔

کامیاب صرف وہی ہے جو دل و جان اور روح کی گہرائیوں اور جسم کی پوری صلاحیت سے سرگرم عمل رہتا ہے، عروسِ کامیابی اس سے کم قیمت پر ملنے سے رہی۔

تمہارا باپ

بیٹے کے نام -

امرت سر - ۳ر جنوری ۱۹۵۱ء

جانِ پدر!

نور اور نار میں فرق یہ ہے کہ نور حیات افروز ہے اور نار حیات سوز، سنسکرت میں اس کو "اگنی" کہتے ہیں، اور اردو میں "آگ" مہابھارت نے ایک معنی خیز لفظ "اددیتا" استعمال کیا ہے، جس کے معنی ہیں "متبرک آگ" دوسرے لفظوں میں اس کو "جان بخشی شرارہ" کہا گیا ہے، بابل کے ایک گیت میں آگ کو اس طرح خطاب کیا گیا ہے، "والیِ دو جہاں! آسمان کے عالی نسب فرزند جہان کی تمام اشیاء کی تراش تجھی سے ہے"۔ مصر میں سورج کے لئے بھی وہی الفاظ استعمال ہوتے ہیں، جو آگ کے لئے، اور چاند سورج کو ان کے اور دیوتا پتہ آ (PTAH) کی آنکھیں بیان کیا گیا ہے، ہندوستان میں "اگنی" کو جہاں شمسی نوبیوں کا حامل سمجھا جاتا ہے، وہاں [illegible] اس کے متعلق یہ بھی خیال ہے کہ قیامت کے دن سورج کی تپش ہی سے دنیا فنا ہوگی۔

امریکہ میں کئی اقوام سورج اور آگ میں رشتہ جوڑتے ہوئے ہیں، جنوبی امریکہ کی بولی میں سورج کا لفظ آگ کے لفظ سے ماخوذ ہے، اور وہ سورج کو "بھیانک آگ" کے نام سے پکارتے ہیں، ان کی روایات میں سورج "حیات کو بالیدگی بخشنے والا" اور "تخم حیات" بیان کیا گیا ہے، میکسیکو میں "آگ کا دیوتا" ہی ان کا قدیم دیوتا ہے جو ہر طرح کی تقدیس کا سزاوار ہے۔

آگ کو دھاتوں سے بھی نسبت دی گئی ہے، مصری دیوتا ہورس (HORUS) بیک وقت آگ کا دیوتا بھی ہے اور دھاتوں کا بھی مصری دیوتا "پت آ" (جو صناعوں کا دیوتا بھی ہے) کی قلمی تصویر میں ظاہر کیا گیا ہے کہ اس کی داڑھی میں سونے کے بال کھچڑی ہو رہے ہیں"۔ ہندو گرنتھوں میں بھی سورج اور سونے کا ذکر یک جا آتا ہے، کہ سونا اگنی کی اولاد میں سے ہے، اگنی کے دانت سونے کے ہیں، داڑھی سنہری ہے، جسم سونے کا، بال بھورے، سواری کا رتھ اور گھوڑے سنہری، یہ بھی اعتقاد تھا کہ آگ پانی سے پیدا ہوئی تھی، اور اسی نسبت سے مہابھارت میں پنجاب کے پانچ دریاؤں کو "آگ کی ماں" کہا گیا ہے۔

اگنی دیوتا کی بجلی اور بارش کے دیوتاؤں سے قرابت صرف ہندوستان میں نہیں بلکہ کئی اور ملکوں میں بھی مانی جاتی ہے، بابلی منتروں اور دعاؤں میں آگ اور پانی میں یک جہتی بتائی گئی ہے، "گے لک" (GAELIC) روایات میں جگنو کو بھی

آگ کا مظہر حقیقی ظاہر کیا گیا ہے کہ پرواز کے وقت روشنی دیتا ہے۔

انگلستان میں پارسیوں کی طرح آگ کو بجھنے نہیں دیتے تھے، اور اپنے گھروں میں ہر سال "نئی آگ" جلاتے تھے اور اس کو "آسمانی آگ" کا نام دیتے تھے۔ میکسیکو اور روم میں آگ کی حفاظت کے لئے کنواری لڑکیاں مامور تھیں، مردوں کو جلانے کی رسم میں بھی یہ جذبہ کارفرما رہا ہے کہ مردہ روحیں آگ کے ذریعہ بہشت میں داخل ہوجاتی ہیں، ہومر (HOMER) کی الیڈ (ILIOD) میں اچی لیز (AOHILES) کے دوست پات روک لس (PATROCLUS) کا بھوت خواب میں آکر کہتا ہے کہ جب تک میرا مردہ جسم دآتش نہیں کیا جاتا، مجھے بہشت نصیب نہ ہوگا، ہومر کی اوڈی سس (ODYSSEUS) میں ال پی نور ELPENOR ملاح کی بھی یہی پکار ہے۔

یونانی روایات کے مطابق آگ صرف آسمانوں میں دیوتاؤں سے مخصوص تھی، دنیا والے اس سے نا آشنا تھے، پرومی تھیس (RROMETHEUS) نامی ایک شخص دیوتاؤں کے پاس سے آگ چرا کر زمین پہلے آیا۔ زیوس (SEUS) دیوتا از حد خفا ہوا، اور پرومی تھیس کو کوہ قاف کی ایک چٹان کے ساتھ زنجیروں میں جکڑ دیا، اور چیلوں کو حکم دیا کہ اس کے گردوں کو بلا ناغہ چیر پھاڑ کر کھایا کریں، اس طرح ہر روز اس کے جسم میں دو نئے گردے ڈالے جاتے اور ہر روز چیلیں اس کا جسم پھاڑ کر گردوں کو نکال کر کھا جاتیں وہ بیچارہ شدت درد سے ہر وقت تڑپتا رہتا۔ اس ضمن میں ایک اور کہانی بھی رائج ہے، آگ کا دیوتا ہیپاس توس (HEPHAESTOS) زیوس کی اولاد میں سے ہے، یونانی دیوتا عام طور پر خوش شکل اور خوب رو بیان کئے جاتے ہیں، مگر یہ بیچارہ بہت بدصورت تھا اور لولا بھی، اس کی ماں نے اس کی شکل سے بیزار ہوکر اس کو آسمان سے زمین پر پھینک دیا اور اس طرح دنیا والوں کو زمین پہ آگ میسر آگئی۔

ہومر نے اپنی نظموں میں آگ کو آسمانوں کا باشندہ ظاہر کیا ہے، باوقار، دیوتاؤں کے اسلحہ خانے کا محافظ اور کارندہ، اس کے کارخانے میں زریں پیکر لونڈیاں اس کا ہاتھ بٹانے پر مامور ہیں۔

سکولوں (مدرسہ) میں داخلہ کے وقت طلبا سے آگ کی پرستش کرائی جاتی تھی، کہ یہ صناعی، فنون لطیفہ، پاکیزگی اور زراعت کا دیوتا مانا جاتا تھا۔

اس کے علاوہ ایک اور آگ بھی ہے، یعنی عشق کی، جس کے متعلق کہا گیا ہے:

آں آتش سوزندہ کہ نقش لقب است   در سینۂ دیگر چو سوزندہ شب است
ایمان دگر و کیش محبت دگر است   پیغمبر عشق را خدا دگر است

تم نے تو صرف نور اور نار کے متعلق پوچھا تھا، میں نے تم کو اور بھی کیا کیا بتا دیا کہ تم نے اپنی عمر کی کتابوں میں کبھی نہ دیکھا ہوگا، اور وہ بھی بغیر کسی فیس یا معاوضہ کے۔

تمہارا باپ

امرتسر - ۱۳ فروری ۱۹۵۶ء

رائے بہادر لالہ پرکاش چند صاحب سابق صدر بلدیہ - امرتسر

مشفق دیرینہ!

سودا اور فغاں ہمعصر تھے، فغاں نے سودا کا جو ذکر کیا ہے، درج ذیل ہے:

تنہا اگر میں یار کو پاؤں تو یوں کہوں   انصاف کو نہ چھوڑ محبت اگر گئی،
آخر فغاں وہی ہے اسے کیوں بھلا دیا   وہ کیا ہوئے تپاک وہ الفت کدھر گئی

سودا کو یہ قطعہ پسند آیا، اور معشوق کی طرف سے فغاں کو یہ جواب لکھا کہ :-

سُن اے فغاں جہان میں عاشق جو ہو گیا
معشوق سے اسی روش اس کی گزر گئی

شیریں نے جور کب نہ کیا کوہکن کے سر
مجنوں پہ کیا جفا تھی کہ لیلیٰ نہ کر گئی

گل ہی پڑی سسکتی تھی بلبل چمن کے بیچ
ذرہ نہ اُس کے حال پہ گل کی نظر گئی

پروانے رات شمع سے اتنے جلے کہ صبح
خاکستر اُن کی لے کے صبا دوش پر گئی

میں تازہ کیا کیا ہے کہ بدنامی کو مرے
آوازۂ آہ و نالہ تری گھر بہ گھر گئی

حرمت رکھی نہ رعد کی فریاد نے تری
رونے سے تیرے آبروئے ابرِ تر گئی

لوہو سے تیرے سر کے ہے دیوار گھر کی سرخ
آنکھوں سے تیرے موجِ خون کی بیرونِ در گئی

دل کو ترے نہیں ہے اگر تابِ دردِ ہجر
تو کارِ عشق سے یہ زباں لال کر گئی

معشوق نے بلا تکلف ظلم کا اعتراف کر لیا ہے، بلکہ اُلٹا گلہ کیا ہے، کہ اگر تابِ ضبط نہ تھی، تو وادیِ عشق میں قدم کیوں رکھا؟ میری رسوائی اور خواری کا باعث کیوں بنا؟

سودا اب فغاں کی طرف سے معشوق کو جواب دیتا ہے :-

القصہ خط کو پڑھ کے یہ اُن نے کہا کہ خیر
تجھ سے تو دل کی مہر نہ جانوں کدھر گئی

شیریں تید کی ایک میں نہ کہوں ورنہ بارہا
لیلیٰ جدھر تھی وادیِ مجنوں اُدھر گئی

جاری ہوا تھا خوں رگِ مجنوں سے وقتِ فصد
لیلیٰ کے پوست بال اگر نیشتر گئی

ظالم کرو رگل کا گریباں ہوا ہے چاک
اک عندلیب گر اجل اپنی سے مر گئی

پروانہ کون سا نہ جلا شام کو کہ شمع
روتی ہوئی نہ بزم سے وقتِ سحر گئی

یہ گفتگو تو قطع نظر اس سے تجھ کو کیا
مجھ سے جفائے ہجر کی طاقت اگر گئی

میرے لہو سے ہے مری دیوار گھر کی سرخ
میری ہی موجِ خوں مرے بیرونِ در گئی

شکوہ تو کیوں کرے ہے مرے اشکِ سرخ کا
تیری ہی کب آستیں مرے لوہو سے بھر گئی

اس سلسلہ میں حافظ کو بھی سُن لیجئے۔ کہتا ہے :-

صبحدم مرغِ چمن با گلِ نوخاستہ گفت
ناز کم کن کہ دریں باغ بسے چوں تو شگفت

گل بخندید کہ از راست نہ رنجیم ولے
ہیچ عاشق سخنِ تلخ بہ معشوق نہ گفت

مگر سودا ہجو کا بادشاہ تھا، سامنے کی بات کو کیونکر چھوڑتا۔

مغربی شاعری میں بھی یہ رونا دھونا، یہ آہ و بکا، یہ چھیڑ چھاڑ، یہ گریہ و زاری، یہ گلہ گزاری چلی آرہی ہے۔ شیکسپیر کے گیت (SONNETS)۔ کیٹس کی سنگ دل حسینہ (LA BELLE DAME SANS MERCI) والی نظم یہی کچھ تو ہے، حق تو یہ ہے کہ دُنیا بھر کے شاعروں کا یہ دل پسند مضمون ہے۔

والسلام

خادم

برہم ناتھ دت

امرت سر ۔ ۱۴ر جنوری ۱۹۲۰ء

رائے بہادر پرکاش چند مہرہ صاحب پرکاش ۔ سابق صدر بلدیہ ۔ امرت سر۔

لو بھائی! یہ داستان بھی سُن لو:۔

بے عشق نشانِ نیک و بد نیست

چیزے کہ زعشق نیست خود نیست (جامی)

ابتدائے آفرینش میں "رگ وید کے مطابق" بزم جہاں کی آرائش کا پہلا شاہکار "پیار" ہی تھا، زندگی کا پہلا تخم، اور زندگی کے اولین تخم کی پہلی کوپل

ہستند افلاک زادۂ عشق

ارکان بزمین فتادۂ عشق

"ژند اوستا" میں پیار کو "دخترِ یزداں" بتایا گیا ہے۔

ہم چرخ جلال را تو مہری

ہم برج جمال را تو ماہی

انجیل میں یسوع کو اُس کا آسمانی باپ "میرا پیارا بیٹا" کہکر پکارتا ہے، سلیمان اپنے غیر فانی گیتوں میں، خدا کے حضور اپنا "پیار" ہی نذر کرتا ہے اور کہتا ہے "تمھارا پیار شراب سے کہیں زیادہ سرور انگیز ہے، اور میں تمھیں روح کی گہرائیوں سے پیار کرتا ہوں" قرآن مجید میں "الرحمٰن والرحیم" اسی تصور کی تائید و تفصیل کرتے ہیں، یہ نظریات مشرقی اقوام کے رجحانات کے مظہر ہیں۔

مغرب میں پہلے یونان اور اس کے بعد روم کو تہذیب و تمدن کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا، ان دونوں ملکوں کے لوگوں کی ذہنی پرواز بھی مشرقی نظریات کا پہلو لئے ہوئے ہے، ارس ٹوفیز کے مطابق "سیاہ پروں والی رات نے، موت کی آغوش میں ہوا کا تخلیق کردہ ایک انڈا رکھا، موسموں کی گردش اور تغیر سے اُس انڈے میں سے "پیار" پھوٹ پڑا، سب کا چہیتا اور لاڈلا، سونے کے پروں سے آراستہ" اُن کے خیال میں:۔

بعالم ہر کجا دردو غمے بود

بہم کردند و عشقش نام کردند

"پیار" ظلمت اور موت کے اتصال سے عالم وجود میں آیا، یونانی شاعرہ سی آفو نے "پیار" کی تخلیق سمندر کی جھاگ سے بتائی ہے اور شہرۂ آفاق نابینا شاعر ہومر نے اس "خوبصورت اور سنہری دیوی" کو دیوی ڈی آنا کے بطن سے دیوتا زیوس کی بیٹی کہا ہے اور سقراط کے مکالمہ سم پوسیم میں اس کو "دنیا کی تسکین، طوفانوں کا سکون، اور دکھیوں کا آرام" بتایا ہے۔

رومن، تصور خیالات کی رنگینی اور الفاظ کی سحر آفرینی کا مرقع ہے، کیا خوب ارشاد ہوتا ہے، "حسن اُس کا ذاتی جوہر ہے، اس کے حضور بادِ نسیم کی یہ حالت ہے کہ:۔

از برائے شرف بنوک مژہ خاکِ راہ تو رفتنم ہوس است

طوفان اُس کے حضور ساکت، پھول فرش راہ، اور لہریں اس کے تصور میں بے تاب ہیں، وہ خود لقعۂ نور، زمان اور مکان کی ملکہ ہے۔

در قصر تو چرخ آستانے

کیواں بدرِ تو پاسبانے

قمری اُس کا مقبول پرندہ ہے اور مہندی اُس کا دل پسند پودا۔

یونانی اُس کو "افرودائیٹ" کہتے ہیں اور رومن اُس کو "وینس" مگر دونوں لفظوں کے معنی ایک ہی ہیں "پیار کی دیوی" رومن نے "پیار" کے تخیل کو ایک نہایت ہی حسین کہانی کے ذریعہ بیان کیا ہے، محبوبہ کا نام "سیکی" ہے، جس کے معنی ہیں "تیزی اور روح" اور عاشق "کیوپڈ" دو پروں والا دیوتا "وینس" پیار کی دیوی کا اکلوتا بیٹا۔

استعارے میں سیکی، اُس روح کا نام ہے جو مصائب کی بھٹی سے نکل کر کندن بن گئی ہو، مصور اُس کو تیتری کے پروں سے آراستہ کرتے ہیں، ملٹن نے "کومس" میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس کو "آسودگی اور شباب" کی ماں بتایا ہے، ہاروے نے "بدگمانی" کو فراق کا سبب بتایا ہے، کیٹس نے ایک پوری نظم "اوڈ ٹو سیکی" (OPETOPSYCHE) سیکی کی نذر کی ہے، اور موتونے "سمر سیتی" (SUMMEEETE) میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اُردو میں نیاز فتحپوری نے اس کہانی کو افسانے کے رنگ میں پیش کیا جو لاجواب اور بے مثل ہے، سحر حسن کی تصویر ملاحظہ ہو:۔ "کیوپڈ نے سیکی کو نگاہ بھر کے دیکھا ہی تھا کہ تیر چٹکی سے چھوٹ گیا، کمان ہاتھ سے گر پڑی چلہ اُتر گیا اور کیوپڈ غش کھا کر گر پڑا، آہ کاش کوئی سیکی سے اُس وقت جا کر کہتا کہ جس محبت کی اس کو جستجو تھی، وہ خود اُس کی آرزومند ہے، جس عشق کی اُسے تمنا تھی، وہ خود اُس کا تمنائی ہے، صیاد خود اُس کا مجروح ہے، عشق خود اُس کا دیوانہ ہے"

سینٹ پال، یسوع کا ہمعصر عیسائیت کا سب سے بڑا مبلغ اور رسول "پیار" کی عظمت اور بزرگی کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔

"نیک عطیات کے حصول میں دل و جان سے طامع ہو، میں تم کو نادر سے بھی کہیں نادر ایک راستہ دکھاتا ہوں، اگر میں فرشتوں کا ہمنوا بن جاؤں اور جذبۂ محبت سے عاری رہوں تو میری آواز کی قدر خشک چنے کی کھنک جتنی بھی نہ رہے گی" "پیار" اذیتیں جھیلتا ہے، مگر پھر بھی شفیق ہے، کبر و نخوت سے معرا ہے، بدوضع نہیں ہے، بدی سے بیزار ہے، ناترسی سے ناآشنا ہے، سچائی کا ہم دم رہتا ہے، ایمان کا جویاں ہے، حوصلہ مند اور دل سوز ہے اور کبھی دغا نہیں دیتا۔

ہرچند کہ عشق دردناک است
آسایشِ سینہ ہائے پاک است

پُرانے عہد نامے میں "پیار" کی کہانی روت کی زبانی نہایت ہی دل سوز الفاظ میں بیان کی گئی ہے، نعومی، روت کی ساس، بیت الحم کی رہنے والی تھی، موآب کے ملک میں آکر بس گئی، تقدیر الٰہی سے اُس کا خاوند اور اُس کے دونوں بیٹے وفات پا گئے، نعومی دل برداشتہ ہو کر وطن کو لوٹی، اُس کی دونوں بہوئیں، عارفہ اور روت، اُس کے ساتھ جانے کے لئے بضد ہیں، مگر نعومی اُن کو باز رکھنے کی کوشش کرتی ہے، عارفہ تو واپس لوٹ جاتی ہے، مگر روت یہ کہکر اُس کا منھ بند کر دیتی ہے:۔

"تو منت نہ کر کہ میں تجھے چھوڑ دوں .... اور لوٹ جاؤں، کیونکہ جہاں تو جائے گی، میں جاؤں گی، جہاں تو رہے گی میں رہوں گی، تیرے لوگ میرے لوگ ہوں گے اور تیرا خدا میرا خدا ہوگا، جہاں تو مرے گی میں مروں گی، اور دفن بھی ہوں گی، اور خداوند مجھ سے ایسا ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ کرے، اگر موت کے سوا کوئی اور چیز مجھ کو تجھ سے جدا کر سکتی ہے۔

پیار کی تخلیق ازل کے کارخانے میں (اقبال کے خیال میں) ان اجزا کی آمیزش سے ترتیب میں آئی:۔

چمک تارے سے مانگی، چاند سے داغ جگر مانگا — اُڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلفِ برہم سے
تڑپ بجلی سے پائی، نور سے پاکیزگی پائی — حرارت لی نفس ہائے مسیح ابن مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی — فلک سے عاجزی، افتادگی تقدیرِ شبنم سے
پھر ان اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں — مرکب نے "محبت" نام پایا عرشِ اعظم سے

انسانی زندگی کے ہر قدم پر، پیدائش سے لے کر موت تک، بلکہ اس کے بعد بھی ہم کو "پیار" کی دلداریوں اور دلسوزیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ماں باپ، بہن بھائی، بیوی اور بچوں کے تعلقات، دوستوں کے مراسم، قوم و وطن، صلح و جنگ، مرض و صحت حتٰے کہ ہر اُس کام میں جہاں ایک ذی روح کو دوسرے ذی روح سے واسطہ پڑتا ہے، انسان پیار کے رشتے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، یہ "پیار" ہی تو ہے جو انسان کو حق و صداقت کی طرف لے جاتا ہے، اپنا نقصان کر کے، دوسروں کی بھلائی کا تلاشی اپنی جان دے کر دوسروں کی راحت کے سامان پیدا کرتا ہے، اگر "پیار" نہ ہو تو تحقیق وحست جو کے دروازے بند ہو جائیں، انسان اور درندے ایک ہی صف میں کھڑے دکھائی دیں۔

محبت کی داستان اتنی طویل ہے کہ:-

"سرایں رشتہ ندانم زکجا بکشائم"

چٹکی جو کلی کوئل کوکی، اُلفت کی کہانی ختم ہوئی

اور اتنی طویل کہ رہتی دُنیا تک ختم نہ ہو۔۔

یک قصہ بیش نیست غم عشق، ویں عجب از ہر کسے کہ مے شنوم نامکرر است

اور ایک اُردو شاعر کہتا ہے:-

ہم عشق کے ماروں کا اتنا سا فسانہ ہے سمٹے تو میرا دل ہے، پھیلے تو زمانہ ہے

پائی رامس (PYRRMUS) کی کہانی اور آرفیس (ORPHEUS) کی داستان، کی آس (CEYX) کی روداد پائی گمالین (PYGMALION) کی روایت، ڈیڈو (DIDO) کا قصہ وامق و عذرا، لیلیٰ مجنوں، سوہنی مہیوال، ہیر رانجھا، مرزا صاحبہ کی دل سوزیاں اور

ہیچو ہندو زن کسے در عاشقی دیوانہ نیست

سوختن بر شمع کشتہ کار ہر پروانہ نیست

کل ہی سل دار کی ایک بیس سالہ دیہاتی لڑکی کا اپنے مُردہ خاوند کی چتا پر جل مرنا "پیار" کی قربانگاہ پر نثار ہونے کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے، مگر یہ بتاؤ، اس داستان کے سننے کا مقصد کیا؟ کیا کوئی بات نہیں بن پڑتی؟ اگر یہی ہے تو پھر بتاؤ کس ردیف اور قافیہ میں مرثیہ شروع کر دوں۔ والسلام

احقر

برہم ناتھ دت

باب الانتقاد

حضرت جوش ملیح آبادی کی نظم "بھری برسات"

(سماک رامح)

یہ نظم، نقوش کے ادب عالیہ نمبر (اپریل ۱۹۶۰ء) میں شایع ہوئی ہے۔ اس میں برسات کی گوناگوں رنگینیاں اور رعنائیاں دکھائی گئی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ جذبات اور شاعرانہ توجیہات کے لحاظ سے بڑی کامیاب نظم ہے، لیکن افسوس ہے کہ جابجا نامطبوع تکلف و آورد اور تاویلات باردہ سے خالی نہیں۔ اس کا آغاز اس بند سے ہوتا ہے:-

۱۔ ہاں دیکھ ذرا دیکھ مرے سرو لب جو — گھنگھور گھٹاؤں کا یہ چلتا ہوا جادو
زرتار ڈوپٹوں کے یہ اڑتے ہوئے پلو — یہ گنج یہ رندانِ سیہ مست کی ہا ہو
اے دولتِ پہلو
ہاں تان اڑا تان قمر پارۂ دلگیر — اے دولت پہلو

"اے دولتِ پہلو" کی ہر بند میں تکرار ہے، کیونکہ ہر جگہ شاعر کا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ ایک معشوقہ قمر پارۂ دلگیر اس کے پہلو میں ہے لیکن جسمانی نزدیکی کا تبادلہ "دولت پہلو" سے زیادہ "زینت پہلو" میں پایا جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی جگہ "زینتِ پہلو یا راحتِ پہلو" بدرجہا بہتر ہوتا۔

نظم میں "ڈوپٹوں" صاف صاف تحریر ہے حالانکہ صحیح لفظ دوپٹا ہے۔ دوپٹا "دو پاٹ" سے مرکب ہے نہ کہ ڈوپٹ سے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ غلطی کتابت کی ہو۔

۲۔ ساحل پہ یہ اڑتے ہوئے جنت کے نظارے — افلاک پہ یہ سُرخ دو شالوں کے کنارے
بجلی کی لپک میں یہ حسینوں کے اشارے — اُمڈے ہوئے دریا کے اُبلتے ہوئے دھارے
دھاروں میں بھنور، ناؤ کو ڈھالتے ہوئے تیور

جوش صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ بجلی چمکتی ہے اور کوندا لپکتا ہے۔ بجلی چمکنے کا نتیجہ کوندا ہوتا ہے کوندے کے بعد کوئی لپک نہیں ہوتی اس لئے انھیں بجلی کی چمک کہنا چاہئے تھا یا کوندے کی لپک۔ تو منظر کی خاموش گویائی کے پیش نظر کوندے کی لپک نظم کرنا زیادہ ٹھیک ہوتا۔
جوش صاحب کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دریا میں کئی دھارے نہیں ہوتے ایک ہوتا ہے جو تیز بہتا ہے اور اس میں پڑنے کے بعد ناؤ کا کھینا دشوار ہو جاتا ہے۔ دھاروں کی جگہ وہ دھارے بھی لکھ سکتے تھے۔ علاوہ اس کے ناؤ دھارے میں پڑتی ہے گھرتی نہیں۔

۳۔ کیا جوش میں ہیں جھاگ اڑاتے ہوئے نالے — بادل کے نیزانوں کے ہیں ٹوٹے ہوئے تالے
کلیوں کے یہ کھانچے ہیں کہ چھلکے ہوئے تھالے — دبکے ہوئے چھجوں کے تلے خونچے والے
ٹاپے میں کہیں راہ کہیں راہ میں ٹاپو

تیسرا مصرع جس طرح موزوں ہوا ہے اُس سے خیال درختوں کے تھالوں کی طرف جاتا ہے اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بغیر درختوں کے تھالے اور وہ بھی بیچ گلی میں یہاں سے آگئے۔ ذرا سے تغیر سے یہ عیب رفع ہو سکتا تھا یعنی تھالوں کی نوعیت مقرر کر دی جاتی:۔

"کھانچے نہیں اب گلیوں میں پانی کے ہیں تھالے"

راہ میں "ٹاپو ہونا تو درست ہے مگر ٹاپو میں راہ ہونا بے معنی سی بات ہے۔

۴۔ کس ناز سے وہ دیکھ گھٹا باغ میں ٹوٹی — نو عمر فضا جھوم گئی کھول کے چوٹی
برکھا سے کھری ہو گئی جو چیز تھی کھوٹی — جنبش میں اِدھر سبزہ اُدھر بیر بہوٹی

ہر باغ میں ہر راغ میں ہر راہ میں ہر سو

"وہ دیکھ" کا ٹکڑا بھرتی کا ہے۔ "البیلی گھٹا" کہنا بہتر ہوتا:۔ "کس ناز سے البیلی گھٹا باغ میں جھکی"

اسی طرح دوسرے مصرع میں نو عمر فضا کی جگہ اگر بدمست فضا کہتے تو چوٹی کھول کر جھومنے کی وجہ جواز بھی مہیا ہو جاتی۔

۵۔ پتی کوئی کالی ہے تو بوٹا کوئی گورا — لبریز ہے ہر نخل کے تھالے کا کٹورا
ہر نرگس شہلا میں نئی عمر کا ڈورا — لڑکو ندا ہر اک گل ہے تو ہر خار ہے گبھرو

سب سے بڑا عیب اس بند میں یہ ہے کہ غالباً پانچواں مصرع موزوں کرنے کے لئے انھیں کوئی قافیہ نہیں ملا — حالانکہ وہ اس طرح ہو سکتا تھا:۔ "وہ نیند کے عالم میں جھکورے پہ جھکورا"

دوسرا نقص یہ ہے کہ پتی کو کالی ظاہر کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل خلاف حقیقت ہے، کسی درخت کی پتی سیاہ نہیں ہوتی، اگر وہ یوں کہتے:۔ "پتی کوئی سونلی ہے تو بوٹا کوئی گورا" تو یہ تقابل زیادہ دلچسپ ہو جاتا۔ تیسرا نقص یہ ہے کہ محض وزن پورا کرنے کے لئے انھوں نے نرگس سے پہلے "ہر" کا اضافہ کیا — "ہر نرگس شہلا" کہنا بے معنی سی بات ہے۔ مصرع اس طرح شاید بہتر ہوتا:۔

وہ دیدۂ نرگس میں نئی عمر کا ڈورا

لڑکے کو لڑکو ندا کہنا بھی غلط ہے اور گبرو کو گبھرو کہنا بھی صحیح نہیں۔ مصرع یوں ہونا چاہئے:۔

"نوخیز ہر اک گل ہے تو ہر خار ہے گبرو"

۶۔ تو دوسوچ [illegible] ہوں نہ کس طرح سے لمحات — [illegible] کو نہ دھوے ہات
[illegible] — [illegible]

لہراؤں سماوات پہ چل جائے [illegible]

لمحات کا دیوانہ ہونا بالکل بے معنی بات ہے اور تیسرا مصرع کوئی [illegible] جوش صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ وہ دوشیزگی میں عورت کے کولے اُبھرے نہیں ہوتے۔ دوسرا مصرع شاید اس طرح بہتر ہوتا:۔

"[illegible]"

سماوات پر لہرانا بھی عجیب بات ہے، [illegible] "چاہیے [illegible] سماوات پہ چل جائے جو قابو"

۷۔ شاخوں پہ جھما جھم ہے [illegible] — بہتی ہوئی جھنکار مچلتا ہوا پانی
بھونرے ہیں کہ اُڑتی ہے کہانی پہ کہانی — اک خیمہ ہے اور خیمۂ رنگین جوانی

بھیگے ہوئے پودوں کی یہ چبھتی ہوئی خوشبو

بھیگے ہوئے پودوں کی "چبھتی ہوئی خوشبو" بھی عجیب بات ہے۔ بھیگنے کے بعد پھول پودوں کی خوشبو میں چبھن کہاں۔ بھونرا موسم بہار کی چیز ہے، برسات کی نہیں، اس لئے اس کا ذکر بالکل بے محل ہے۔ چوتھا مصرع یکسر تکلف آورد ہے۔ جوانی کو "خیمۂ رنگین" کہنا

کوئی معنی نہیں رکھتا۔

۸۔ ہر مست صدا خواب زلیخا کی ہے تعبیر — ہر زمزمۂ ہوشربا حسن کی تفسیر
تصویر میں آواز ہے آواز میں تصویر — اک کیف کی پازیب ہے اک نشے کی زنجیر
باغوں میں گھنی چھاؤں میں کوئل کی یہ کوکو

اس بند کا چوتھا مصرع بالکل الگ ہے، اور اک، اک کا استعمال بھی بڑی مبہم سی بات ہے، معلوم نہیں اس کا اشارہ کس طرف ہے، علاوہ اس کے "باغوں میں گھنی چھاؤں" کے بدلے "باغوں کی گھنی چھاؤں" کہنا چاہئے تھا۔

۹۔ ہر لمحہ۔ وہ اں تندعناں ابر کا توسن — ہر آن مسکتا ہوا افلاک کا دامن
ہر وقت نئے رنگ کی اٹھتی ہوئی چلمن — ہر لحظہ پر دار میں پرواز کی سن سن
ہر ساعت سرشار ہیں نازم رم آہو

حضرت جوش نے ہر مصرع کے آغاز کا التزام لفظ ہر سے کیا ہے ورنہ تیسرا مصرع بدلتے مناظر کی مصوری اس طرح بہتر اسلوب سے کرتا
چھٹتی ہوئی چلمن کہیں اٹھتی ہوئی چلمن

خود چلمن میں نئے نئے رنگ کہاں؟ پس پردہ البتہ جلوہائے رنگا رنگ ہوتے ہیں۔ چوتھا مصرع یک لخت بھرتی کا ہے۔ نازم آہو بھی مہمل بات ہے۔ بڑی آسانی سے "شان رم آہو" کہہ سکتے تھے۔

۱۰۔ شیشوں پہ یہ دربار چھلکتی ہوئی بوندیں — شاخوں سے یہ ریز ٹپکتی ہوئی بوندیں
یہ دوب کے ریشوں سے ڈھلکتی ہوئی بوندیں — یہ آم کے پتوں پہ کھنکتی ہوئی بوندیں
بوندوں کے مجیروں پہ یہ بجتے ہوئے گھنگرو

دوب وہ سبزہ ہے جو زمین سے بالکل ملا ہوا ہو۔ اس سے بوندیں نہیں ڈھلکتیں۔ مصرع یوں موزوں کرسکتے تھے:۔
"وہ فرش پہ سبزے کے ڈھلکتی ہوئی بوندیں"

مجیروں کی رعایت سے "چھنکتے ہوئے گھنگرو" کہنا زیادہ موزوں ہوتا یعنی ادھر مجیرے بج رہے ہیں ادھر گھنگرو چھنکتے ہیں۔

۱۱۔ یہ سر پہ کڑکتی ہوئی ساون کی کمانیں — کھلتی ہوئی بن میں یہ جواہر کی دکانیں
موجوں کی یہ آنکھیں یہ ہواؤں کی زبانیں — بھیگے ہوئے لمحوں کی یہ ڈوبی ہوئی تانیں
ہلکی ہوئی راتوں کے چمکتے ہوئے جگنو

کھلتی ہوئی دکانوں کی جگہ کھلی ہوئی دکانیں کہنا چاہئے تھا۔ یعنی "جیسے سارے بن میں جواہر کی دکانیں" آرائشی کا مفہوم کھلتی ہوئی دکانوں میں نہیں پایا جاتا۔ تیسرا مصرع آورد کی بہترین مثال ہے۔ چوتھے مصرع میں ڈوبی ہوئی تانیں بھی قابل اعتراض ہیں ڈوبی ہوئی آواز وہ ہے جو بمشکل سنائی دے۔ اس لئے جب تک تمہارا میں ڈوبی ہوئی تانیں نہ کہا جائے کوئی مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔ ہلکی ہوئی راتوں کے چمکتے ہوئے جگنو۔ یہ مصرع کہیں بہتر ہوتا اگر اس طرح ہوتا:۔ "مہکی ہوئی راتوں کے یہ بہکے ہوئے جگنو۔"

۱۲۔ گھنگھور گھٹاؤں میں یہ خوابوں کے فسانے — بوچھار میں ہاروں کے یہ ٹوٹے ہوئے دانے
پروائی کی سن سن میں یہ شاخوں کے ترانے — بجتے ہوئے یہ شہر پہ برستے ہوئے گانے
یہ مور کی جھنکار پپیہے کی یہ پی ہو

مور کی آواز کو جھنکار نہیں چنگھاڑ کہتے ہیں۔ جھنکار نرم آواز ہے مثلاً پازیب، چھاگل وغیرہ کی جھنکار۔ مور ہاتھی کی طرح چنگھاڑتا ہے۔ پپیہے کی آواز کو تو "پی پی"، "پیو پیو" یا "پیہو پیہو" کہتے ہیں۔ خالی پیہو نہیں۔

۱۳۔ اک سمت مغنیٔ جنوں خیز و خرد شے — اک سمت بت لالہ وشے عشوہ فروشے
اک سمت سرود و سخن و سوز کے گوشے — اک سائے میں صہبا کے مہکتے ہوئے خوشے
اک سیج پہ برہا کے دہکتے ہوئے آنسو

لالے میں سُرخی کے ساتھ سیاہ داغ بھی ہوتے ہیں۔ اسی لئے محتاط شاعریت لالہ وشے کبھی نہیں کہتے بلکہ لالہ رخ کہتے ہیں تاکہ صرف لالے کی سرخی کی طرف دھیان ہوجائے۔ صہبا، انگور کی سرخ شراب ہے۔ لہذا صہبا کے خوشے کہنا صحیح نہیں۔ اک سائے کہنا زبان کو کند چھری سے رینتا ہے۔ تین مصرعوں کا آغاز اک سمت سے ہوا ہے چوتھے میں بھی یہی تلازمہ ہونا چاہئے تھا۔ ان تمام امور کو مدنظر رکھتے ہوئے چوتھے مصرع کی یہ ساخت ہونا چاہئے تھی۔ ع "اک سمت سرتاک جھکتے ہوئے خوشے"

پانچواں مصرع :۔ "اک سیج پہ برہا کے دہکتے ہوئے آنسو"۔ نظم کی آہنگ میں بُری طرح خلل انداز ہے، پوری نظم میں جوش و خروش ہے، امنگ ہے ترنگ ہے، ربودگی و سرخوشی ہے کہ ناگاہ ایک سیج جس پر برہا کے آنسو دہک رہے ہیں نہ معلوم کہاں سے آجاتی ہے اور وہ بھی اُس وقت جب معشوق بغل میں ہے اور آپ اُس سے مخاطب ہیں۔ چوتھا مصرع یوں ہونا چاہئے :۔

سنبل کی طرح دوش پہ بکھرے ہوئے گیسو

۱۴۔ یہ پستئی یہ گیندئی یہ سرمئی بادل — یہ فاختئی سردئی فیروزئی مخمل
یہ نقرئی یہ کتھئی۔ اگرئی آنچل — اور فالسئی طشت میں یہ چمپئی بوتل
بوتل میں تھرکتا ہوا یہ شعلۂ دارو

دارو بمعنی شراب ٹھیٹھ ہندی ہے اور بمعنی دوا فارسی۔ اضافت کے ساتھ لانے سے اس کے معنی دوا لینے ہوں گے نہ کہ شراب ایک ترمیم ذہن میں آئی ہے :۔ "بوتل میں تھرکتی ہوئی دو آتشہ دارو"

۱۵۔ ہر سجدۂ صد دانہ ہے اک زلف نہ دام — ہر سجدۂ شکرانہ ہے اک جست سوئے جام
ہر گردش پیمانہ ہے اک رقص خوش انجام — ہر نعرۂ رندانہ ہے اک نغمۂ الہام
ہر لغزشِ مستانہ ہے اک قوتِ بازو

پورا بند آورد و تصنع ہے۔ کوئی پوچھے کہ سجدۂ صد دانہ زلف نہ دام کیونکر ہوگیا اور زلف جو خود ہی دام ہے نہ دام کیونکر آگئی سجدے کو جست سے کیا ربط ہے۔ رقص کا خوش انجام یا بد انجام ہونا کیسا۔ نعرۂ رندانہ نغمۂ الہام کیونکر بن گیا - - - - - - - - الہام کے بعد نعرۂ مستانہ ہوتا تو ایک بات بھی تھی لغزش مستانہ کا قوت بازو ہونا بھی عجیب بات ہے، قوت بازو کنایۃً چھوٹے بھائی کو کہتے ہیں۔ معلوم نہیں جوش صاحب نے کس معنی میں استعمال کیا ہے۔

۱۶۔ اس رت میں خرابات کی پوشاک ہے دھانی — اور جوش کے ساغر میں خرابات کی رانی
اس شیخ سے کہہ دے کہ ارے دشمن جانی — خاموش کہ اس وقت ہے موسم کی جوانی
رخشندہ بہر کو چہ و رقصندہ بہر کو

"اس شیخ سے کہہ دے" خلاف زبان و روزمرہ ہے۔ آپ کسے حکم دے رہے ہیں۔ شیخ تو سامنے موجود ہے۔ برسات میں خرابات کی پوشاک کا دھانی ہونا بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ :۔ "اُگ رہا ہے در و دیوار سے سبزہ غالب"۔

رخشندہ کہنے کا بھی کوئی محل نہ تھا، آوارہ کہنا چاہئے تھا :۔

"آوارہ بہر کوچہ و رقصندہ بہر کو"

اس طرح برسات کی وسعت و فتنہ سامانی کی طرف بھی اشارہ ہوتا۔

صوفی فلاسفہ

ابن العربی

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

شیخ الاکبر ابوبکر محی الدین بن محمد بن علی بن العربی الطائی الحاتمی کی ولادت ۵۶۰ھ (۱۱۶۵ء) میں اسپین کے ایک شہر مرسیہ میں ہوئی[1] اور ۷۸ برس کی عمر میں ۲۸ ربیع الآخر ۶۳۸ھ (۱۲۴۰ء) کو دمشق میں انتقال فرمایا[2]۔

ابن العربی ۳۷ برس کی عمر تک اسپین میں مقیم رہے اور ۱۲۰۲ء میں انھوں نے اسپین کو خیرباد کہکر ممالک اسلامیہ کی سیاحت اختیار کی[3] اور پھر انھیں اسپین آنا نصیب نہیں ہوا۔

پروفیسر نکلسن نے مشہور مورخ مقدسی کے حوالے سے اسپین کے مسلمانوں کی مذہبی حالت کا اس حال میں نقشہ کھینچا ہے کہ وہ صرف قرآن حکیم و موطا کو مانتے تھے اور اگر کوئی حنفی یا شافعی، اندلس میں آجاتا تھا تو وہ اسے خارج البلد کردیتے تھے اور اگر کوئی معتزلی یا شیعہ آجاتا تھا تو وہ اسے اکثر قتل کردیتے تھے[4]۔ امام مالک کے مذہب سے اس شغف اور داؤد ظاہری کے عقاید سے وابستگی کے باوجود[5] اندلس مسلمانوں میں صدیوں تک تصوف بھی مقبول رہا اور شاید اسی بنا پر المقری نے ابن العربی کے متعلق یہ الفاظ سپرد قلم کئے کہ وہ مذہب کی رو سے باطنی تھے[6] اور چونکہ اسپین ڈاکٹر اولیری کے الفاظ میں اسلامی فلسفہ کا "ملجا و ماویٰ" ہونے کے ساتھ ساتھ یہودی فلسفہ کا بھی "گہوارہ"[7] تھا اور موسیو رینال کے الفاظ میں عیسائی مدرسۂ فکر کا بھی مرکز تھا[8]۔ بنابریں ابن العربی نے افکار پر یہودی اور عیسائی نظریات کا دوسرے مسلمان اور صوفی فلاسفہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اثر ہوا۔ کبھی ابن العربی نے فایلو یہودی کی طرح[9] وسائط کو اسماء الٰہی سے تعبیر کیا۔ کبھی عیسائیوں کے عقیدۂ حلول کی ہمنوائی میں حضرت ابراہیم

---

[1] "البرہان الازہری فی مناقب الشیخ الاکبر" مصنفۂ احد احفاد الشیخ الاکبر محمد رجب حلمی مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر صفحہ ۴

[2] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدرآباد صفحہ ۳۰۰

[3] "A Literary History of the Arabs" page 399

[4] "A Literary History of the Arabs" page 408-9

[5] "عبرت نامۂ اندلس" مطبوعۂ حیدرآباد۔ جلد ثانی۔ صفحہ ۲۷۷

[6] "A Literary [illegible]tory of The Ara[illegible]" page 401

[7] "فلسفۂ اسلام" مطبوعۂ حیدرآباد دکن۔ صفحہ ۱۹۷

[8] "فلسفۂ ابن رشد" مطبوعۂ حیدرآباد صفحہ ۲

[9] "A History of Pholosophy" By Thilly page 148

کے متعلق ارشاد فرمایا کہ :۔ "انما سمی الخلیل خلیلاً لتخللہ وحصرہ جمیع ما الصفت بہ الذات الالہیہ" یعنی حضرت ابراہیم کا لقب خلیل اس لئے ہوا کہ وہ تمام صفات الٰہیہ میں سرایت کر گئے تھے، یا اس لئے کہ حق تعالیٰ صورت ابراہیم میں سما گیا[۱]

حضرت محمد مصطفےٰ کے متعلق بھی ابن عربی نے اس طرح اظہار خیال فرمایا ہے کہ "ہو اوّل الافراد الثلثة"[۲] جس سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ افراد ثلثہ میں اول ہیں، اور عبد الغنی النابلسی نے اس کی یہ شرح فرمائی ہے کہ :۔ "التی قام بہا کل شیٔ من محسوس او موہوم فان کل شیٔ مما ذکر لہ عندنا روح نورانیة ونفس برزخیة وصورة ظلمانیة فروح کل شیٔ فی الملاء الاعلےٰ العرش ونفسہ فی الحضرات الفلکیہ السماویة وصورتہ فی العالم السفلی الارضی وہی افراد ثلثة علیٰ ہذا الترتیب روح وجسم ونفس قلم ولوح وکتابہ آخرة وبرزخ ودنیا جنة واعراف ونار ذات وصفات او اسماء وافعال فہو صلی اللہ علیہ وسلم اول ہذا الافراد الثلثة"[۳] یعنی ہر شے کی ایک روح ہوتی ہے ایک نفس اور ایک صورت ۔ روح عرش پر ہوتی ہے نفس افلاک میں، اور صورت زمین پر اسی ترتیب سے قلم و لوح و کتاب، آخرت و برزخ و دنیا جنت و اعراف و دوزخ، ذات و صفات یعنی اسماء و افعال الٰہی ہیں، پس آنحضرت صلعم ان افراد ثلثہ کے اول ہیں۔

ابن العربی کے ان خلافِ اسلام تصوّرات کی طرف سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ کی نظر پڑی اور موصوف نے کبھی ابن العربی کو ان الفاظ میں ملحد کہا :۔

"فجاء الملاحدة الذین شارکوا ہولاء الملاحدة المتفلسفة وزعموا انہم اولیاء اللہ افضل من انبیاء اللہ وانہم یاخذون عن اللہ بلا واسطة کابن عربی صاحب الفتوحات والفصوص فقال انہ یاخذ من المعدن الذی اخذ منہ الملک الذی یوحی بہ الی الرسول"[۴]

(ان فلاسفہ کے بعد ملحدین کا دور آیا جو عقاید میں فلاسفہ کی طرح تھے اور جو اپنے آپ کو اولیاء میں شمار کرتے تھے ۔ انبیاء پر اولیاء کی فضیلت کے مدعی تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ وہ براہ راست اللہ سے فیض حاصل کرتے ہیں مثلاً صاحب فتوحات مکیہ و فصوص الحکم یعنی ابن عربی جن کا یہ قول تھا کہ انھوں نے بھی اسی معدن سے فیض حاصل کیا جس سے حضرت جبرئیل نے وحی حاصل کی تھی) ۔

اور کبھی ان الفاظ میں :۔

"فان ابن عربی وامثالہ وان ادعوا انہم من الصوفیة فہم من صوفیة الملاحدة الفلاسفة لیسوا من صوفیة اہل العلم فضلاً عن ان یکونوا من مشائخ اہل الکتاب والسنة کالفضیل ابن عیاض وابراہیم بن ادہم وابی سلمان الدارنی ومعروف الکرخی والجنید بن محمد وسہل بن عبد اللہ التستری وامثالہم"[۵]

(ابن عربی اور ان کے ہم مشرب لوگ اس دعوے کے باوجود کہ وہ صوفی ہیں حقیقتہً ملحد فلسفی صوفی ہیں اور مشائخ اہل سنت مثلاً فضیل، ابراہیم بن ادہم، الدارنی، معروف کرخی، جنید اور تستری کا کیا ذکر ابن عربی وغیرہ کا شمار اہل علم صوفیہ میں بھی نہیں کیا جا سکتا) ۔

۱؎ "فصوص الحکم"، ترجمہ مولانا عبد القدیر۔ مطبوعہ حیدر آباد صفحات ۸۷-۸۸ ۔ ۲؎ "جواہر النصوص فی حل کلیات الفصوص" الجزء الثانی مطبوعہ مطبع عامرہ مصر۔ صفحہ ۳۰۸ ۔ ۳؎ "جواہر النصوص فی حل کلیات الفصوص" صفحہ ۳۰۸ ۔ ۴؎ الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان" مطبوعہ مصر صفحہ ۴۳ ۔ ۵؎ حوالۂ سابق صفحہ ۴۴ ۔

لیکن اسلام میں ابن العربی کے مخالفین کے ساتھ ساتھ اُن کے موافقین بھی پیدا ہوتے رہے اور پندرھویں صدی عیسوی میں علامہ مجد الدین فیروز آبادی اور علامہ جلال الدین سیوطی نے اور سولھویں صدی عیسوی میں علامہ عبدالوہاب شعرانی نے ابن العربی کی حمایت میں پرزور رسایل تصنیف کئے[۱]۔

میری رائے میں ابن العربی سے اس والہانہ وابستگی کا قوی سبب یہ تھا کہ ان کے سحرطراز قلم کو نظم ونثر پر یکساں قدرت حاصل تھی اور تاریخ فلاسفۃ الاسلام کے مصنف محمد لطفی جمعہ بھی ان کی تحریر سے اس قدر متاثر ہوئے کہ فتوحاتِ مکیہ کو انھوں نے الہامی تالیف قرار دی ۔ مگر میری نظر میں ابن العربی کا طرز نگارش اُن کی سب سے بڑی خوبی ہونے کے ساتھ ساتھ بایں معنی اُن کا سب سے بڑا عیب بھی ہے کہ وہ الفاظ کے طلسم میں پھنس کر معانی سے اتنے بے خبر ہوگئے کہ اُن کے نظریات میں ہم آہنگی باقی نہیں رہی کبھی وہ حضرت ابراہیم میں حق تعالےٰ کے حلول کے قایل ہوئے، کبھی رسول اللہؐ کے متعلق تثلیث کا خیال ظاہر کیا، کبھی حروف کو اسرارِ الٰہی اور اُن کے علم کو "اشرف العلوم المخزونۃ عند اللہ" سمجھا[۲] کبھی خدا کے مختلف مبارک ناموں کو مختلف اشیاء کا رب ثابت کیا[۳] اور کبھی فلاطینس کی طرح اس عقیدہ کا اظہار کیا کہ تمام اشیاء خدا کی ذات سے ہویدا ہوئیں[۴]۔

---

[۱] "A Literary History of The Arabs" page

[۲] "رسایل ابن العربی کتاب المیم والواو والنون" مطبوعہ حیدر آباد - صفحہ ۲

[۳] "مطلع خصوص الکلم فی معانی نصوص الحکم" مصنفہ داؤد القیصری - مطبوعہ بمبئی صفحہ ۲۔

[۴] "کتاب المیم والواو والنون" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۴

پانی کی دُنیا

آج بھی جبکہ انسان سمندروں کے سینہ کو چیرتا ہوا آزادی کے ساتھ جہاں چاہے چلا جاتا ہے، ہم اس کی مہیب لہروں اور شور و خروش کو دیکھ کر حیران رہجاتے ہیں اور سمندر کی عظمت کا ایک ناقابل بیان نقشہ ہمارے دلوں پر قایم ہوجاتا ہے، لیکن ا بہت پہلے جب انسان نے اول اول سمندر کو دیکھا ہوگا تو اس کے خوف و ہراس کا کیا عالم رہا ہوگا ۔ اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے ۔

اول اول تو انسان یہ جرأت ہی نہ کرسکا ہوگا کہ وہ سمندر میں قدم رکھے، کیونکہ وہ دیکھتا تھا کہ پہاڑوں کی چٹانیں بھی اس لہروں کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، انسان کا کیا ذکر ہے ۔ لیکن جب تجربہ سے اسے معلوم ہوا کہ سمندر گھٹتا بڑھتا بھی ہے اور کنارہ پر پانی کا زور کبھی کبھی کم ہوجاتا ہے تو اس نے سوچا ہوگا کہ اس موقع سے فایدہ اُٹھایا جاسکتا ہے، لیکن اس کی صورت کیا ہوسکا ہے ۔ اس کا علم اول اول اسے پانی پر تیرتے ہوئے لکڑی کے ٹکڑوں کو دیکھ کر ہوا ہوگا، چنانچہ پہلے پہل اس نے درخت کے تنوا سے کام لینا شروع کیا جن پر بیٹھ کر وہ سمندر کے کنارے کنارے بعض مقامات تک پہونچ سکتا تھا ۔ اس کا ثبوت ان لکڑی ۔ ڈھانچوں سے ملتا ہے جو سواحل ڈنمارک پر دستیاب ہوئے ہیں اور جن سے سات ہزار سال قبل مسیح کشتی کا کام لیا جاتا تھا ۔

اس کے بعد ہزاروں سال تک انسان نے اس سلسلہ میں کوئی ترقی نہیں کی، لیکن جب فنیقیا، کریٹ اور جزائر ایجین تہذیب اُبھری تو بحر روم میں جو بہت چھوٹا اور نسبتاً ساکن حصۂ آب ہے، بحری سفر کی بھی بنیاد پڑی اور کشتی سازی شروع ہو انھوں نے نہ صرف سطح آب تک اپنی کوششوں کو محدود رکھا، بلکہ پانی کے اندر کا حال جاننے کی بھی سعی کی ۔ اس کے بعد یونانیو کے عہد ترقی میں جب اسفنج اور موتی کی جستجو میں غوطہ خوری کا رواج شروع ہوا تو پانی کے حالات بھی کچھ زیادہ معلوم ہوئے یہا کہ بحری لڑائیوں میں بھی غوطہ خوری سے کام لیا جانے لگا، چنانچہ پانچ سو سال قبل مسیح جب یونانی بیڑے نے اسپارٹا کا محاصرہ غوطہ خور بھی ساتھ ساتھ تھے جو چمڑے کی مشکوں کے سہارے پانی کے نیچے نیچے دور تک چلے جاتے تھے ۔

اسی طرح جب رومی بیڑے نے شہر بازنطین کا محاصرہ کیا تو بازنطین کے غوطہ خوروں نے پانی کے اندر پہونچ کر جہاز کے تخ میں کیلیں ٹھونک دیں اور بادبانوں کی رسیاں کاٹ دیں ۔ اس طرح جہاز کا رُخ بدل گیا اور وہ سواحل بازنطین تک پہو جہاں انھیں لوٹ لیا گیا ۔

ارسطاطالیس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ "اس وقت کچھ ایسے ذرائع بھی تھے جن سے پانی کے اندر ہوا پہونچ سکتی اور غوطہ خور دیر تک پانی کے اندر رہ سکتے تھے ۔ یعنی جس طرح ہاتھی پانی کے اندر پہونچ کر اپنی سونڈ ہوا لینے کے لئے باہر ہے، اسی طرح کے کچھ آلات اس وقت بھی مستعمل تھے ۔

جب عہد وسطیٰ میں یوروپ نے ترقی شروع کی تو بڑے بڑے سمندروں کی طرف توجہ ہوئی جو خطرناک مچھلیوں کی وجہ سے بہت زیادہ غیر محفوظ تھے ۔ اس وقت سمندر کے مہیب و عظیم الشان جانوروں کے متعلق عجیب عجیب روایتیں مشہور تھیں روندشلے جو ۱۵۵۴ء میں بحریات کا سب سے پہلا ماہر سمجھا جاتا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ :- "ہمارے زمانہ میں ایک انسان

جانور پکڑا گیا جس کا سر چکنا تھا۔"

اس کے بعد دو صدی تک بحری تحقیقات نے کوئی خاص ترقی نہیں کی اور زیادہ تر واہمہ و قیاس سے کام لیا جاتا رہا چنانچہ ناروے کا ایک ماہر بحریات اپنی ۱۷۵۲ء کی ایک کتاب میں لکھتا ہے کہ :- "ہمارے ملاح متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ موسم گرما میں ہم ۲۰ یا ۳۰ بحری میل سے زیادہ سمندر کی گہرائی کا حال نہیں جان سکتے کیونکہ ہمارا وزن جو رسی میں باندھ کر لٹکایا جاتا ہے، سمندر کی تہ تک نہیں پہونچتا اور درمیان میں بڑے بڑے جانور حایل ہو جاتے ہیں جو ایک ایک میل جگہ گھیر لیتے ہیں۔" اس بیان میں یقیناً وہم و قیاس کو زیادہ دخل ہے، لیکن یہ وہم انیسویں صدی تک اسی طرح باقی رہا۔

اصل سوال یہ تھا کہ سمندر کی گہرائی کتنی ہے اور زیادہ نیچے جا کر جانوروں کا وجود پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے ۱۸۴۳ء میں ایک انگریز ایڈورڈ فوربس نے کچھ علمی طریقے اختیار کئے لیکن وہ ۸۲۰ فٹ سے زیادہ گہرائی کا حال نہ جان سکا، اور نہ ٹھیک طور پر یہ معلوم کر سکا کہ اتنی گہرائی میں کس قسم کے جاندار کا وجود پایا جاتا ہے۔ تاہم وہ اپنی تحقیقات سے اس نتیجہ پر پہونچا کہ ۱۶۴۰ فٹ کے نیچے کسی جاندار کا پایا جانا ناممکن سی بات ہے۔

اس کے بیس سال بعد تک لوگ اسی خیال پر قایم رہے لیکن ۱۸۶۰ء میں جب بحری تار سمندر کی گہرائی میں پھیلائے جانے لگے تو پتہ چلا کہ سات ہزار فٹ کی گہرائی میں بھی آثار حیات پائے جاتے ہیں۔ اور پھر ۱۸۶۸ء میں چودہ ہزار فٹ کی گہرائی میں بھی بعض جاندار حیوانات دیکھنے میں آئے۔

باب الاستفسار

احمدی جماعت اور الیاس برنی

(سید نصیر حسین ۔ سہارنپور)

کچھ زمانہ سے آپ احمدی جماعت کی طرفداری میں اظہار خیال کر رہے ہیں اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ان سے بہت متاثر ہیں، لیکن شاید آپ کو معلوم نہیں کہ وہ غیر احمدی مسلمانوں کو کیا سمجھتے ہیں ۔ وہ اس حد تک متعصب ہیں کہ عام مسلمانوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات بھی ناجایز سمجھتے ہیں اور ان کے پیچھے نماز نہیں پڑھتے وہ اپنے سوا سب کو کافر کہتے ہیں اور نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اب رہا میرزا غلام احمد صاحب کا دعوائے مہدویت ومسیحیت ونبوت، سو اس کی بابت میں مشورہ دوں گا کہ آپ جناب الیاس برنی کی کتاب "فتنۂ قادیانیت" کا مطالعہ فرمایئے ۔ اس کے پڑھنے سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ میرزا صاحب کے دعوے کتنے لغو و باطل تھے ۔

(نگار) ا۔ اس میں شک نہیں میں احمدی جماعت سے کافی متاثر ہوں اور اس کا سبب صرف یہ ہے کہ اس وقت ان تمام جماعتوں میں جو اپنے آپ کو مسلمان کہتی ہیں [illegible] صرف احمدی جماعت ہی ایک ایسی جماعت ہے جس نے صحیح معنی میں اسلام کی حقیقت کو سمجھا ہے ۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ آپ کا [illegible] دنیا نے اسلام کو چند مخصوص عقاید میں محدود کر دیا ہے اور اس سے ہٹ کر کبھی یہ غور کرنے کی زحمت گوارا نہ [illegible] کی جائے کہ اسلام کی [illegible] مسلمانوں کے عروج کا تعلق صرف عقاید سے نہ تھا بلکہ اطوار و کردار اور حرکت و عمل سے تھا۔

[illegible] ہے اور رسول برحق" اپنی جگہ بالکل بے معنی سی بات ہے، اگر اس سے ہماری اجتماعی زندگی متاثر نہیں ہوتی، اسی طرح [illegible] مخصوص انداز سے عبادت کر لینا بھی بے سود ہے اگر وہ ہماری ہیئت اجتماعی پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ تاریخ و عقل دونوں کا فیصلہ یہی ہے ۔ پھر غور کیجئے کہ اس وقت احمدی جماعت کے علاوہ مسلمانوں کی وہ کون سی دوسری جماعت ایسی ہے جو زندگی کے صرف عملی پہلو کو اسلام سمجھتی ہو اور محض عقاید کو مذہب کی بنیاد نہ قرار دیتی ہو۔

میں نے جب سے آنکھ کھولی، مسلمانوں کو باہم دست و گریباں ہی دیکھا۔ سُنی، شیعی، اہل قرآن، اہل حدیث، دیوبندی، غیر دیوبندی، وہابی، بدعتی اور خدا جانے کتنے ٹکڑے مسلمانوں کے ہو گئے، جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کافر کہتا تھا اور کوئی ایک شخص ایسا نہ تھا جس کے مسلمان ہونے پر سب کو اتفاق ہو۔ ایک طرف خود مسلمانوں کے اندر اختلاف و تضاد کا یہ عالم تھا اور دوسری طرف آریائی و عیسوی جماعتوں کا حملہ اسلامی لٹریچر اور اکابر اسلام پر۔ کہ ۔ اسی زمانہ میں میرزا غلام احمد صاحب سامنے آئے اور انھوں نے تمام اختلافات سے بلند ہو کر دُنیا کے سامنے اسلام کا وہ صحیح مفہوم پیش کیا جسے لوگوں نے بھلا دیا تھا یا غلط سمجھا تھا۔ یہاں نہ ابوبکر و علی کا جھگڑا تھا نہ رفع یدین و آمین بالجہر کا اختلاف، یہاں نہ عمل بالقرآن کی بحث تھی نہ استشاد بالحدیث کی ۔ اور صرف ایک نظریہ سامنے تھا اور وہ یہ کہ اسلام نام ہے صرف اسوۂ رسول کی پابندی کا، اور اس عملی زندگی کا، اس ایثار و قربانی کا، اس محبت و رافت کا، اس

اخوت و ہمدردی کا اور اس حرکت و عمل کا جو رسول اللہ کے کردار کی تنہا خصوصیت اور اسلام کی تنہا اساس و بنیاد تھی۔

میرزا غلام احمد صاحب نے اسلام کی مدافعت کی اور اس وقت کی جب کوئی بڑے سے بڑا عالم دین بھی دشمنوں کے مقابلہ میں آنے کی جرأت نہ کر سکتا تھا، انھوں نے سوتے ہوئے مسلمانوں کو جگایا، اٹھایا اور چلایا، یہاں تک کہ وہ چل پڑے اور ایسا چل پڑے کہ آج روئے زمین کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو ان کے نشاتِ قدم سے خالی ہو اور جہاں وہ اسلام کی صحیح تعلیم نہ پیش کر رہے ہوں۔

پھر ہو سکتا ہے کہ آپ ان حالات سے متاثر نہ ہوں، لیکن میں تو یہ کہنے اور سمجھنے پر مجبور ہوں کہ یقیناً بہت بڑا انسان تھا جس نے ایسے سخت وقت میں اسلام کی جانبازانہ مدافعت کی اور قرونِ اولیٰ کی اس تعلیم کو زندہ کیا جس کو دنیا بالکل فراموش کر چکی تھی۔

رہا یہ امر کہ میرزا صاحب نے خود اپنے آپ کو کیا ظاہر کیا۔ سو یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، کیونکہ اصل سوال یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو کیا کہا، بلکہ صرف یہ کہ کیا کیا اور یہ اتنی بڑی بات ہے کہ اس کے پیش نظر (قطع نظر روایات و اصطلاحات سے) میرزا صاحب کو حق پہونچتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو مہدی کہیں کیونکہ وہ ہدایت یافتہ تھے، مثیل مسیح کہیں کیونکہ وہ روحانی امراض کے معالج تھے اور ظلی نبی کہیں کیونکہ وہ رسول کے قدم بہ قدم چلنے تھے۔

۲ - اب رہا یہ امر کہ غیر احمدی لوگوں میں وہ رشتۂ مصاہرت قایم نہیں کرتے اور ان کے ساتھ نماز نہیں پڑھتے تو اس پر کسی کو کیوں اعتراض ہو۔ کیا آپ کسی ایسے خاندان میں شادی کرنا گوارا کریں گے جس کے افراد آپ کے مسلک کے مخالف ہیں اور کیا آپ ان لوگوں کی اقتدا کریں گے جو اپنے کردار کے لحاظ سے مقتدا بننے کے اہل نہیں ہیں۔

احمدی جماعت کا ایک خاص اُصولِ زندگی ہے، جس پر ان کے مرد، ان کے بچے اور ان کی عورتیں سب یکساں کاربند ہیں اس لئے اگر وہ کسی غیر احمدی مرد یا عورت سے رشتۂ ازدواج قایم کریں گے تو ان کی اجتماعیت یقیناً اس سے متاثر ہوگی اور وہ یکرنگی و ہم آہنگی جو اس جماعت کی خصوصیت خاصہ ہے ختم ہو جائے گی۔ آپ اس کو تعصب کہتے ہیں اور میں اس کو اعتصام و فراست تدبیر۔

رہی برقی صاحب کی کتاب سو اس کے متعلق اس سے زیادہ اور کیا کہوں کہ جس حد تک بانی احمدیت کی زندگی و تعلیم احمدیت کا تعلق ہے وہ تلبیس و کتمانِ حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ اور مجھے سخت افسوس ہوتا ہے یہ دیکھ کر کہ احمدیت کے مخالفین میرزا غلام احمد صاحب سے بہت سی ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں جو انھوں نے کبھی نہیں کہیں، خصوصیت کے ساتھ مسئلہ ختم نبوت کہ عام طور پر لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ میرزا صاحب، رسول اللہ کو خاتم النبیین نہیں سمجھتے تھے، حالانکہ وہ شدت سے اس کے قایل تھے کہ شرعی نبوت ہمیشہ کے لئے رسول اللہ پر ختم ہو گئی اور شریعت اسلام دنیا کی آخری شریعت ہے۔

رعایتی اعلان

من و یزداں — مذہبی استفسارات و جوابات — نگارستان — جمالستان — مکتوبات نیاز تین حصے — مذہب — حسن کی عیاریاں

[illegible]

فراست الید — مجموعۂ استفسار و جواب جلد سوم — قول فیصل — شہاب کی سرگزشت — نقاب اٹھ جانے کے بعد

[illegible] ۸؍

میزان = ۴۸؍

یہ تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف چالیس روپیہ میں مل سکتی ہیں۔ منیجر نگار لکھنؤ

سرسید کا ایک دلچسپ طنز

نومبر سنہ ۷۳ء میں بنارس کے کسی مولوی منش بزرگ نے جن کا نام عبدالحق تھا، سرسید کے نام ایک کھلی چٹھی سیدالاخبار میں شایع کرائی۔ اس میں بھی وہی سب کچھ لکھا تھا جو اُس وقت عام طور پر سرسید کے خلاف لکھا جاتا تھا۔ اور اسی کے ساتھ دُنیا کو ناپایدار اور ہر دم کو دمِ واپسیں سمجھنے کی بھی تلقین فرمائی تھی۔

اس کے جواب میں سرسید نے ایک طویل خط لکھا جس میں انھیں بتایا کہ مدرسۃ العلوم کے قیام کا صحیح مقصود کیا ہے، لیکن اس کا وہ حصہ جس میں "ناپایداریٔ دُنیا" پر اظہار خیال کیا ہے، بڑا دلچسپ طنز ہے۔ (نیاز)

آخر کو جو آپ نے نصیحت ناپایداریٔ دُنیا لکھی ہے اور ارقام فرمایا ہے کہ انسان کو لازم ہے کہ ہر دم کو دمِ واپسیں جانے اور اللہ کی یاد سے غافل نہ ہو، بلاشبہ یہ عمدہ نصیحت ہے مگر یہ ایسی بات ہے کہ اس کو ہر کوئی اعلیٰ و ادنیٰ، عالم و جاہل سب جانتے ہیں مگر افسوس کہ کرتا کوئی نہیں۔ اگر آپ خود ہی اس پر عمل رکھتے ہوتے تو آخر خط میں یہ ارقام نہ فرماتے کہ "نحن منتظرا لجواب"، کیوں کہ آپ کو یقین تھا کہ آپ میرا جواب سننے تک زندہ رہیں گے۔ اُس وقت آپ کو اپنی اس نصیحت کا کہ ہر دم کو دمِ واپسیں جاننا چاہئے کیوں خیال نہ رہا؟

مجھ سے آپ سے ملاقات نہیں ہے اور نہ آپ کے حال سے واقف ہوں اس لئے میں نہیں جانتا کہ آپ کس حال میں ہیں؟ مگر میں نہایت ادب اور عاجزی سے پوچھتا ہوں کہ آپ نے اپنے رہنے کی کبھی کوئی کچی یا پکی حویلی بنوائی ہے، برسات کی تکلیف سے بچنے کے لئے چھپر ڈلوایا ہے؟ آپ کے پاس پہننے کے کے ہیں؟ جن میں سے ایک آدھ تو آپ پہنے ہوئے ہوں گے اور باقیوں کو آیندہ پہننے کے لئے رکھا ہوگا۔ کم سے کم نان بائی یا بھٹیارہ کو صبح شام کی روٹی پکانے کا حکم دیتے ہوں گے اور اس ماہ مبارک رمضان میں سحری کے لئے بھی کچھ اٹھا رکھتے ہوں گے۔ مگر آپ کو اس نصیحت پر کبھی عمل کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا کہ شاید "ہمیں نفس نفسِ واپسیں بود"۔ پس جس بات پر کہ آپ کبھی عمل نہیں فرماتے دوسروں کو اس کے کرنے کی کیوں نصیحت فرماتے ہیں؟ جناب ایسی باتیں کہ دینی اور لکھ دینی بہت آسان ہیں مگر اس پر کسی کو عمل کرتے نہیں دیکھا۔

بندہ نے بھی زمانہ دیکھا ہے، بڑے بڑے مقدس عالموں کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ بڑے بڑے بزرگوں اور درویشوں کی جوتیاں سیدھی کی ہیں مگر "ابیض نورانی" کا سب کو محتاج پایا۔ پھر بھلا آپ ایسی باتیں جاہل مسلمانوں کے برباد کرنے کی کیوں فرماتے ہیں؟۔ ہمارے دین میں کچھ تنگی نہیں ہے۔ جس سے خدا اور رسول نے منع فرمایا اس سے ہم کو پرہیز کرنا چاہئے۔ جس چیز سے ہم کو منع نہیں کیا وہ ہمارے لئے حلال اور مباح اور خدا کی نعمت ہے ہم کو شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ کی مطابقت میں خدا کی نعمتوں کو لوٹنے دو۔ برائے خدا آپ کو کیا نقصان ہوتا ہے؟ وہ تو ہمارے خدا کی نعمتیں ہیں، اس نے ہمارے لئے بنائی ہیں۔ پھر ہم نہ لوٹیں گے تو کون لوٹے گا۔ ہاں خدا سے یہ دُعا

مانگو کہ ہم ان نعمتوں کے سبب سے مغرور نہ ہو جائیں اور اپنے خدا کو جس نے وہ نعمتیں ہمارے لئے وقف کر دیں نہ بھول جائیں مروت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات سے زیادہ دوسروں کی بھلائی پر کوشش کرے۔ پس آپ بھی اپنے بھائی مسلمانوں کی ترقی کے لئے کوشش کیجئے اور لوگوں سے مدرستہ العلوم مسلمانان کے لئے للّٰہ چندہ مانگتے پھرئے اور جمع کر کے میرے پاس بھیجتے جائیے۔ حقیقت میں یہ بات، ہر دم کو دمِ واپسیں سمجھنے پر عمل کرنے کی ہوگی۔ کیونکہ وہ کام اپنے لئے نہ ہوگا بلکہ دوسروں کے لئے ہوگا۔ امید ہے کہ آپ میری اس عرض پہ دلی توجہ فرمائیں گے۔

والسلام علی من اتبع الہدیٰ

دوستارے

(نیاز حسین بی۔اے)

میرے خادم نے جبکہ میں اپنی غزل کے پانچویں شعر میں رد و بدل کرنے کی کوشش کر رہا تھا، کہا "جناب دو فرشتے آپ سے ملنا چاہتے ہیں۔"

——— "کیا انھوں نے تم کو اپنے نام بتائے ہیں"۔ میں نے ذرا بے پروائی سے پوچھا۔

——— "جی ہاں، لیجئے" اس نے دو چھوٹے چھوٹے سفید کارڈ دے کر کہا۔

ایک پر "ہلال" دوسرے پر "بلال" لکھا ہوا تھا۔ اس تحریر سے مجھے یقین ہوگیا کہ بلاشک وہ فرشتے تھے۔

"اچھا ان کو اندر بلالو"

ایسے انوکھے مہمانوں سے ملتے ہوئے مجھے بڑی خوشی ہوئی۔ میں نے اپنی بیوی کو جس سے شادی ہوئے ابھی تھوڑا عرصہ ہوا تھا بلانا چاہا تاکہ وہ بھی ان متبرک اور آسمانی ہستیوں سے ملے۔ مگر میں کاغذ اور پنسل میز پر رکھ کر آواز دینے ہی والا تھا، کہ وہ دونوں فرشتے اندر داخل ہوئے۔ وہ سات لمبے لمبے پروں میں لپٹے ہوئے تھے جن میں صبح کے کہرے جیسے ہلکے اور دھنک جیسے شاخ رنگ جھلک رہے تھے۔ جو کچھ ان کے بدن کا حصہ آنکھ کو نظر آرہا تھا وہ صاف شفاف برف کے ہلکے نیلے ٹکڑے کے مانند تھا، میں نے اپنی کرسی پرسے اٹھ کر ان کا خیر مقدم کیا اور ہاتھ کے اشارے سے ان سے بیٹھنے کی التجا کی اور خود بیٹھتے ہوئے ان کی تشریف آوری کی وجہ دریافت کی۔

ہلال نے اپنے پر سکیڑ کر بیٹھتے ہوئے کہا "سولہ برس گزرے جولائی کی ایک پر لطف رات میں ہم آسمان کے زرد فرش پر چوگان کھیل رہے تھے" "معاف کیجئے" میں نے ایک دم کہا "میں خیال کرتا تھا کہ آسمان نیلا ہے" "کچھ حصوں میں بہت اونچائی پر نیلا ہے، مگر کچھ حصوں میں جہاں وہ فارس کے شہروں اور گاؤں پر ہے وہ زرد ہے جو آنکھ کو خوب بھاتا ہے۔" ہلال نے کہا۔

دوسرا فرشتہ اپنے خوبصورت پر سکیڑے نہایت خاموشی سے آنکھیں نیچی کئے ہوئے بیٹھا تھا۔ اس کے چہرے پر ایک طرح کا حسین غم جھلک رہا تھا اور جس کو دیکھ کر مجھے تکلیف ہوئی۔

"ہماری گیندیں دو چمکتے ہوئے حسین ستارے تھے۔" ہلال نے اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے ذرا زور سے کہا۔

"کھیلنے کی لکڑیوں کے لئے" میں نے پوچھا۔

"دُمدار ستاروں کی دُمیں، کھیل بہت دلچسپ تھا، میں بازی جیتنے ہی والا تھا کہ ایک سخت چوٹ سے میں نے دونوں گیندوں کو حد سے باہر پھینکدیا۔"

"حد سے باہر"

"جی، افق کی حد سے باہر بڑی مصیبت کا سامنا ہوا، آپ خیال کر سکتے ہیں کہ آسمان پر دو ستاروں کا کم ہوجانا معمولی

بات نہیں۔ ہم کو حاکمانِ فلک سے حکم ملا کہ جب تک دونوں کھوئے ہوئے ستارے اپنی اپنی جگہ پر واپس ڈ کردئے جاویں گے ہم کو بہشت میں داخل ہوکر لطف اُٹھانے کی اجازت نہ ملے گی۔

آپ ہماری سولہ سال کی کوشش کا اندازہ کرسکتے ہیں۔ ہم نے زمین اور آسمان کا ایک ایک کونہ جہاں ستارے گرسکتے ہیں ڈھونڈ ڈالا، مگر افسوس ہماری کوشش کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔

"ہم ہمیشہ کے لئے جلاوطنی اختیار کرنے والے تھے کہ ہم نے آپ کی محبوبہ کی آنکھوں کا ذکر سنا کہ بجائے دو انسانی آنکھوں کے ان کے پاس وہ کھوئے ہوئے ستارے ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ وہ ان کو واپس کردیں گی"۔

مجھے یہ سُن کر سخت حیرت ہوئی اور یہ معلوم کرکے کہ یہ دونوں معصوم فرشتے میری بیوی کی بےنظیر آنکھوں کے طلب گار ہیں تکلیف بھی ہوئی۔ لیکن ان کی غمزدہ صورتیں اور ان کی سولہ سال کی داستانِ مصیبت سُن کر رحم بھی آیا اور ان کی کھوئی ہوئی چیز کو جس کا مل جانا میری طاقت میں تھا واپس کر دینے کا ارادہ کرکے اپنی پیاری محبوبہ کو آواز دی۔

وہ بےتکلف ننگے سر اپنے لمبے لمبے بال کھولے ہوئے یہ سمجھ کر کہ میں اکیلا ہوں آگئی۔ دو نامحرموں کو دیکھ کر اس نے جلدی سے اپنی نیلے رنگ کی ساری کا پلّو اپنے سر پر کرلیا اور میری برابر والی کرسی پر بیٹھ گئی۔

اس کی آنکھوں کو میں نے دیکھا اور پھر اس کو اندھا تصور کیا۔ ایک تکلیف دہ کپکپی میرے بدن میں دوڑگئی۔ میں نے چند لفظوں میں اسے کل حال بتا دیا۔

میری توقع کے برخلاف نہ اسے تکلیف ہوئی نہ رنج۔ وہ بالکل خاموش رہی اور چند منٹ ساکت رہنے اور غور کرنے کے بعد وہ ان کی طرف متوجہ ہوئی اور ایک ہلکی سی مسکراہٹ کے بعد کہا "حسین فرشتو! دیکھو کہ کیا میری آنکھیں تمھارے کھوئے ہوئے ستارے ہیں"۔

وہ آگے بڑھے، انھوں نے اس کی دونوں شفاف آنکھوں کو غور سے دیکھا۔ کچھ دیر تک وہ آپس میں عجیب حرکتوں سے تبادلۂ خیالات کرتے رہے۔ پھر ہلال نے کہا "یہ وہ چمک دار تارے نہیں ہیں جو سولہ برس ہوئے کھوئے گئے تھے۔ ہمارے تارے حالانکہ چمک میں سب تاروں سے زیادہ تھے مگر اتنے چمکدار نہ تھے"۔

اس کے بعد وہ بہت پژمردگی کے ساتھ واپس ہوگئے۔ مجھے ان کی حالت پر سخت رحم آیا حالانکہ میں خوش تھا کہ انھوں نے میری معشوقہ کی ان دونوں قیمتی آنکھوں کو چھوڑ دیا تھا۔

اور وہ؟ وہ کھلکھلا کر ہنس پڑی۔ "کیا میں نے ان دونوں کو چکمہ نہیں دیا" کہا "یہ سچ ہے ...... میری ماں نے مجھے بارہا بتایا کہ میری پیدائش کے کچھ دنوں بعد دو ستارے کھڑکی میں ہوکر ٹھیک میری آنکھوں پر گرے تھے۔ غالباً وہ یہی دیکھ رہے تھے اور میں اس وقت کا خیال کرنے لگی جب تم نے پہلی مرتبہ اپنی محبت کا اظہار کرتے ہوئے میرے لبوں کو بوسہ دیا تھا۔ مجھے وہ دن یاد تھا اور اس کی یاد نے میری آنکھوں کو ان آسمانی ستاروں سے زیادہ چمکدار اور خوبصورت بنادیا"۔

میں نے اسے پکڑ کر پھر اظہارِ محبت کرنا چاہا مگر وہ یہ کہتی ہوئی کہ میں نے ابھی غسل نہیں کیا، اندر بھاگ گئی اور میں پھر اپنے پانچویں شعر کی اصلاح میں مشغول ہوگیا۔ (فرانسیسی)

مرثیہ نگاری و میر انیس

"جامِ کہن ——— اور ——— بادۂ نو"

(اکبر حیدری)

بہلاؤں تابکے دلِ آشفتہ سر کو میں کب تک مٹاؤں رنج و الم کے اثر کو میں
حیراں ہوں دل کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں شاید کچھ اس طرح میری تسکین ہوسکے
مقدور ہو تو ساتھ رکھوں نوحہ گر کو میں

حرماں نصیب دل کی تسلی کو کیا کروں کب تک میں بزمِ ناز سے ناآشنا رہوں
چھوڑا نہ رشک نے کہ ترے گھر کا نام لوں لیکن یہ سادگی ہے کہ ازراہِ امتحاں
ہر اک سے پوچھتا ہوں کہ جاؤں کدھر کو میں

بے اختیاریوں پہ نہیں کوئی اختیار اللہ رے اضطراب دلِ ناتوان و زار
جانا پڑا رقیب کے در تک ہزار بار اور ایسے حال میں کہ نہیں طاقت و سکوں
اے کاش جانتا نہ ترے رہگذر کو میں

باطل کی شوخیوں سے نہ حق آشنا ڈرے اک سرفروش قتل کی دھمکی سے کیا ڈرے
ہے کیا جو کس کے باندھئے میری بلا ڈرے سمجھا ہے تم نے کیا مرے وہم و قیاس کو
کیا جانتا نہیں ہوں تمھاری کمر کو میں

اب دورِ عاشقی کا زمانہ تمام ہے کہتے ہیں جس کو عشق وہ سودائے خام ہے
لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ نام ہے اللہ رے زر پرستیٔ دنیائے حسن و ناز
یہ جانتا اکبر تو لٹاتا نہ گھر کو میں

پروانہ جیسے جاتا ہے شعلہ کی لو کے ساتھ تاریکیوں کا دور چلے جیسے ضو کے ساتھ
چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ صرف اس امید پر کہ ملے کوئی غمگسار
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

کم بخت جانتا ہی نہیں عشق کا وقار اہلِ ہوس سمجھ نہ سکیں گے مرا شعار
خواہش کو احمقوں نے پرستش دیا قرار یہ کم نگاہیاں تعجب کہنا پڑا مجھے
کیا پوچھتا ہوں اس بتِ بیداد گر کو میں

اب لغزشِ قدم پہ نہیں کوئی اختیار جذبات ہوشیار نہ احساس پائدار
پھر بیخودی میں بھول گیا راہ کوئے یار اے وائے فرطِ شوق کی حرماں نصیبیاں
جاتا وگرنہ ایک دن اپنی خبر کو میں

ملتا نہیں کوئی مجھے مجھ جیسا مبتلا اہلِ نظر کو ڈھونڈھتا پھرتا ہوں جابجا
اپنے پہ کر رہا ہوں قیاس اہلِ دہر کا میرا قصور ہے کہ بہ عنوانِ شاعری
سمجھا ہوں دلپذیر متاعِ ہنر کو میں

جویا اس آستاں کا ہے اکبرِ سرِ نیاز محمود سے جدا رہے کب تک بھلا ایاز
غالب خدا کرے کہ سوارِ سمندِ ناز صمصامِ حیدری کو نمایاں کئے ہوئے
دیکھوں علی بہادرِ عالی گہر کو میں

(ارشد کاکوری ڈھاکہ)

اپنا جینا بھی حقیقت ہے نہ جینا بھی بجا ـــــ کون مانے گا اسے ہم نہ مرے اور نہ جیے
جس کی کرنوں سے ہے محروم مرا غم خانہ ـــــ ہم سے اُس چاند کی خاطر کئی خورشید چھٹے
بادہ نوشی کا نہیں کچھ بھی جواز اس کے سوا ـــــ میکدہ راہ میں آیا تھا حرم سے پہلے
چاند کو دیکھ کر پھول کو سونگھ کر ـــــ کون ہے جو سدا صرف ہنستا رہے
اللہ اللہ یہ زیست سامانیاں ـــــ چند وعدے، بھروسے، امیدیں، گلے
پھول کی وادیاں اور تنہا سفر ـــــ کوئی انگاروں پر جیسے ارشد چلے

(سعادت نظیر)

راہِ غم میں قدم قدم پہ مجھے ـــــ سیکڑوں کارواں ملے دل کے
کس قدر صبر آزما ہیں! نظیر! ـــــ توبہ! توبہ! معاملے دل کے
جنونِ شوق میں جب تھی تلاش منزل کی ـــــ تو خار کی بھی خلش خوش گوار گزری ہے

(جاوید - حیدر آبادی)

اب خزاں پر نہ بہاراں پہ ہنسی آتی ہے ـــــ فکرِ اربابِ گلستاں پہ ہنسی آتی ہے
سب اُڑا لے گئے [illegible] تیرے سیہ خانہ [illegible] ـــــ اور مجھے بزمِ چراغاں پہ ہنسی آتی ہے
نگاہِ ساقیِ میخانہ عام ہو کہ نہ ہو ـــــ بہار آئے گی کچھ اہتمام ہو کہ نہ ہو
تو نغمہ ہائے مسرت [illegible] ـــــ تسلسلِ غمِ ہستی تمام ہو کہ نہ ہو
غمِ دنیا غمِ دل اور غمِ [illegible] ـــــ غم [illegible] نا ہی جو ٹھہرا تو گراں کچھ بھی نہیں

یوں تو [illegible] عنواں [illegible] ہیں اسکے جاوید
[illegible] ہیں کہ عیاں کچھ بھی نہیں

(طالب جے پوری)

یاد پھر آنے لگا رہ رہ کے کچھ کھویا ہوا ـــــ اے جنوں ہوش کس عالم میں لے آیا مجھے
بیٹھے بیٹھے خود بخود آنکھوں میں آنسو آ گئے ـــــ آج اے طالب نہ جانے یاد کیا آیا مجھے
فضا خاموش، ساکت بام و در [illegible] عالم ـــــ مجھے بھی سازِ دل ایسے ہی میں تھا بے صدا ہونا
یہ ہو سکتا ہے دل مایوس ہو جائے محبت میں ـــــ بہت مشکل ہے طالب بے نیازِ مدعا ہونا

متین نیازی)

خاموش سہے جائیں گے ہم جورِ مسلسل ارباب ستم بھی ہمیں کیا یاد کریں گے
کس طرح بتائیں ہم تم کو انسان کا دل کیوں روتا ہے بیگانۂ غم ہو کیا جانو ہونے بھی دو جو کچھ ہوتا ہے
ہم اس آرزو سے باز آئے وہ آئیں اور انھیں دیکھا نہ جائے
کہیں ایسا نہ ہو طوفاں سے بچ کر کنارے پر سفینہ ڈوب جائے

بدر جمالی

موت کی منزل سمجھتے تھے کہیں ہوگی قریب زندگی کے ساتھ لیکن دور جانا ہی پڑا
کیا مرحلے ہیں عشق میں سوز و گداز کے شمعیں پگھل گئیں کہیں پروانے جل گئے
زمانہ ہو گیا اُجڑے ہوئے اپنے نشیمن کو لئے پھرتا ہوں گلشن میں غرورِ آشیاں اب تک

رباعیات

شفیق مینائی

جنسِ کاسد [illegible] بکے گا کب تک طعنے اغیار کے سنے گا اب تک
لا ڈھونڈ کے گوہر تہِ دریا سے شفیق ساحل سے کہ خزف پارے چنے گا کب تک

اے ذوقِ طلب کچھ ترا انجام تو ہے اک مشغلہ جاری سحر و شام تو ہے
اس میکدۂ تہی میں [illegible] رندوں کے لئے دردِ تہِ جام تو ہے

دل وقفِ عذابِ ناصبوری ہو جائے [illegible] پیکرِ عالمِ حضوری ہو جائے
اس قرب سے تسکین ہو کیا [illegible] دوست [illegible] کے بعد اور دوری ہو جائے

دل کو غم سے نجات مل جاتی ہے [illegible] کو نئی حیات مل جاتی ہے
تم چھپتے ہو چھپ جاتا ہے [illegible] وجود تم ملتے ہو کائنات مل جاتی ہے

مطبوعات موصولہ

اُڑان مجموعہ ہے جناب مجید شاہد کی غزلوں کا۔ شاہد صاحب اصناف سخن میں صرف صنف غزل کے قایل ہیں اور اسی رجحان کے زیر اثر انھوں نے تقسیم ہند کے بعد ۱۹۴۷ء سے غزلیں کہنا شروع کیں۔ یہ مجموعہ انھیں غزلوں کا انتخاب ہے۔ شاہد صاحب باوجود روایتی ٹکنک کے غزل میں روایتی شاعری کے قایل نہیں اور پامال تشبیہات و استعارات استعمال کرنا پسند نہیں کرتے، وہ ہر بات صاف صاف کہتے ہیں خواہ وہ عشق و جنوں کی ہو یا ہوش و خرد کی اور یہی ان کی شاعری کی انفرادیت ہے یہ دیوان ردیف وار مرتب کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے ثقیل ردیف و قوافی کی بھی پروا نہیں کی، لیکن با ایں ہمہ و تغزل سے کہیں نہیں ہٹے۔

کسی شاعر کے کلام کو باستیعاب دیکھنے کی فرصت مجھے بہت کم ملتی ہے اس لئے میں اس کا مطالعہ تمام و کمال تو نہیں کر سکا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ جہاں جہاں جس شعر پر نظر پڑی میرے دل نے بھی اس کا ساتھ دیا اور دیر تک اس سے لطف حاصل کرتا رہا۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ شاہد صاحب کے کلام میں جان بھی ہے [illegible] بھی۔ اور یہ امتزاج بہت کم کہیں نظر آتا ہے۔

قیمت ۸/ ہے۔ ملنے کا پتہ :۔ گوشۂ ادب۔ انارکلی۔ لاہور۔

مقام حسین سیرت حسین اور واقعۂ کربلا پر جناب پیام شاہجہاں پوری کی یہ کتاب مجھے بہت پسند آئی نہ صرف اسلوب بیان کے لحاظ سے بلکہ [illegible] بھی کہ اس میں واقعات و حالات کی تحقیق کا خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور بڑی حد تک صحیح مورخانہ فرض ادا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس میں [illegible] کربلا کی بھی تنقیح کی گئی ہے لیکن جو تفصیل انھوں نے دست بدست جنگ اور یلغار کی دی ہے اس کے اپنے میں مجھے تامل ہے [illegible] سمجھتا ہوں کہ [illegible] دو گھنٹے سے زیادہ کا نہ تھا اور یہ ممکن نہ تھا کہ جنگ کی تمام تفصیل کو کوئی شخص یاد رکھ سکتا۔

کتاب بہت دلچسپ ہے اور پڑھنے [illegible] ادارہ اشاعت سنزل مل روڈ لاہور نے شائع کی ہے۔ قیمت چھ روپیہ۔ ضخامت ۳۹۴ صفحات۔

حدیث خودی جناب شام موہن لال جگر بریلوی کی آپ بیتی ہے، جو ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے ایک فنی مقالہ سے شروع ہوتی ہے جگر بریلوی اس عہد کے انسان ہیں، جب زندگی نام تھا صرف چین سے رہنے اور دوسروں کو چین سے رہنے دینے کا اس سے زیادہ چنیں چناں کرنے والوں کو کچھ اور سمجھا جاتا تھا) جگر کی تربیت اسی ماحول میں ہوئی اور اسی ماحول کو وہ اپنی شاعری میں بھی لے گئے، سادگی، خلوص، لطف و رافت کی فضا میں وہ پروان چڑھے اور یہی ان کی وضع ہو گئی، جسے وہ آج تک نبھا رہے ہیں، یہاں تک کہ ان کی شاعری بھی ان کی اسی فطرت کا آئینہ ہے۔

انھوں نے جس سادگی سے اپنے حالات لکھے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیسے مبارک زمانہ میں پیدا ہوئے، کتنا اچھا ماحول انھیں ملا اور کتنی اچھی تربیت ذہن و فکر انھیں میسر آئی۔ دنیا انھیں صرف ایک اچھا شاعر جانتی ہے، لیکن اسے معلوم ہونا چاہئے وہ اچھے انسان بھی ہیں۔ اتنے اچھے کہ اس زمانہ میں اس کا تصور بھی گویا محض تصور خواب ہے۔ خدا انھیں زندہ و سلامت رکھے اس کتاب کا نام حدیثِ خودی البتہ مناسب نہیں۔ خود اور خودی میں فرق ہے۔ آپ بیتی کتنا اچھا، صاف و سادہ نام تھا

لیکن اس طرف نگاہ نہیں گئی۔ یہ کتاب دبستانِ اُردو امرت سر سے دو روپیہ میں مل سکتی ہے۔

رابعۂ بصری ترجمہ ہے سیدہ وداد افسانہ کینی کی کتاب کا جس میں دنیائے تصوف کی مشہور ہستی رابعۂ بصری کے حالات قلمبند کئے گئے ہیں۔

یوں تو رابعۂ بصری کے نام سے ہر شخص واقف ہے، اُردو ادب میں بھی اس نام کو تلمیحی حیثیت حاصل ہے، لیکن ان کے حالات کا علم ہزار میں سے ایک کو بھی نہیں۔ اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ یہ کتاب صنف تاریخ و تذکرہ میں بڑا اچھا اضافہ ہے اور مکتبۂ جدید لاہور نے اسے شایع کرکے ادب کی بڑی اچھی خدمت انجام دی ہے۔

اس کے مترجم جناب صارم الازہری ہیں اور ترجمہ بہت سلیس و شگفتہ ہے۔ قیمت ۸/

اُردو کریما - رحیما شیخ سعدی شیرازی کی مشہور فارسی نظم کریما کا ترجمہ ہے اردو نظم میں جسے جناب [illegible] رضوی مخدوم نے بڑے سلیقے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ آخیر میں انھوں نے [illegible] نظم [illegible] رحیما کے نام سے اس میں شامل کر دی ہے۔ یہ کتاب یکسر تعلیم اخلاق سے تعلق رکھتی ہے اور مناسب ہو [illegible] نصاب میں اس کو شامل کر دیا جائے۔ قیمت ۱۰/ ملنے کا پتہ: نسیم احمد صاحب۔ شیخ پورہ (مونگیر)

آتشِ خنداں مرزا نظام شاہ لبیب تیموری کے مجموعۂ کلام ہے جسے جناب عرش تیموری نے مرتب کیا ہے۔ مرحوم بہادر شاہ ظفر کے پرپوتے تھے، اوایل عمر ہی میں اپنے والد مرزا [illegible] کے [illegible] حیدرآباد چلے گئے اور وہیں ساری عمر بسر کی۔ مرحوم بڑے ذی علم الشان تھے اور شعرگوئی کا بھی اچھا ذوق رکھتے تھے۔ [illegible] کی نظمیں، غزلیں، گیت وغیرہ سبھی کچھ شامل ہیں اور ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مفکر قسم کے شاعر تھے اور [illegible] حسن و عشق ان کی شاعری کا مقصود نہ تھا۔

یہ مجموعہ بڑی تقطیع پر خاص اہتمام سے شایع کیا گیا ہے اور جناب عرش تیموری سے دفتر روزنامہ جنگ لاہور کے پتہ پر مل سکتا ہے۔ قیمت چھ روپیہ۔ ضخامت ۴۶۳ صفحات۔

نیا انسان منظوم ڈراما ہے جناب فضل الرحمان صاحب کا لکھا ہوا جسے مکتبۂ صبا حیدرآباد نے شایع کیا ہے۔ اس کے مصنف دکن کے مشہور ڈرامہ نگار ہیں اور ان کے لکھے ہوئے متعدد ڈرامے اسٹیج پر آچکے ہیں۔

اسٹیج کے لئے منظوم ڈرامہ اب زیادہ مقبول نہیں، لیکن شاعرانہ اہمیت [illegible] ہمیشہ تسلیم کی جائے گی۔ اس ڈرامہ کے کردار آدم، حوّا، فرشتے، شیطان اور ہاتف ہیں اور منظر وہ ہے جب آدم و حوّا جنت سے نکل کر ہزاروں سال کے بعد پھر فردوس واپس آئے اور فرشتوں سے ہمکلام ہیں۔

خیال اور زبان دونوں حیثیتوں سے یہ ڈرامہ قابل تعریف ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔ ملنے کا پتہ: مکتبۂ صبا حیدرآباد۔

پھول، کلیاں مختصر سا مجموعہ ہے جناب سعادت نظیر حیدرآبادی کی ان نظموں کا جو انھوں نے خصوصیت کے ساتھ طلبہ کے لئے لکھی ہیں، اور لفظی و معنوی دونوں طرح پیام محبت اور درس وفا کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زبان صاف و شگفتہ، خیال پاکیزہ اور اسلوب بیان ولولہ خیز ہے۔

یہ مجموعہ ۶۰ نئے پیسے میں سلطان شاہی حیدرآباد (۲) کے پتہ پر سعادت نظیر صاحب سے مل سکتی ہے۔

نویدِ گل یہ رسالہ بھی سعادت نظیر کی بعض ان نظموں کا مجموعہ ہے جن میں بعض معاشی، ثقافتی و سیاسی مسایل پر اظہار خیال کیا گیا ہے اور باوجود کلاسکل لب و لہجہ کے "عصر حاضر" کا بھی ترجمان ہے۔

قیمت ۴۰ نئے پیسے۔ ملنے کا پتہ: سلطان شاہی حیدرآباد۔

کلام بے لگام مجموعہ ہے جناب این۔ بی۔ سین، ناشاد کے مزاحیہ وطنزیہ کلام کا جو زیادہ تر چھوٹے چھوٹے قطعات پر مشتمل ہے۔ جناب ناشاد اظہار جذبات پر اچھی خاصی قدرت رکھتے ہیں، اس لئے اپنے مخصوص رنگ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ "بے لگام" چاہے کتنا ہی ہو، لیکن مہمل نہیں۔

اس میں جا بجا تصویریں بھی نظر آتی ہیں جو بڑی حد تک سوقیانہ قسم کی ہیں۔ اس لئے یہ نہ ہوتیں تو اچھا تھا۔

یہ مجموعہ نیو بک سوسائٹی آف انڈیا پوسٹ بکس ۲۵۰۔ نئی دہلی نے شائع کیا ہے۔ ضخامت ۱۱۲ صفحات۔ قیمت چھ روپیہ جو بہت زیادہ ہے۔

فورٹ ولیم کالج اور اکرام علی یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگی کہ فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں میں ایک صاحب اکرام علی بھی تھے اور اپنے معاصرین (سید حیدر بخش حیدری، میر امن دہلوی، مرزا علی لطف، میر شیر علی افسوس وغیرہ) میں خاص درجۂ امتیاز رکھتے تھے۔

یہ کتاب صرف اکرام علی ہی کے حالات پر مشتمل نہیں بلکہ اس کے مولف جناب نادم سیتاپوری نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے اس عہد کی پوری ادبی تاریخ قلمبند کردی ہے جس میں فورٹ ولیم کالج کی علمی خدمات اور ڈاکٹر گلکرائسٹ کی ادب نوازیاں بھی شامل ہیں۔ اسی کے ساتھ جناب نادم نے اکرام علی کے تمام معاصرین کا حال بھی اس سلسلہ میں قلمبند کردیا ہے اور اسی کے ساتھ اخوان الصفا پر بھی روشنی ڈالی ہے جو چوتھی صدی ہجری کی مشہور علم دوست جماعت تھی۔

جناب نادم کی یہ تالیف دراصل تذکرہ ہے اس عہد کے ادیبوں اور شاعروں کا جن میں سے بعض کے نام سے تو ہم واقف ہیں لیکن ان کے حالات کا علم نہیں رکھتے۔ اکرام علی کے حالات تو ان کو تفصیل سے لکھنا ہی تھے کیونکہ یہ ان کے ہموطن تھے، لیکن اکرام علی کے معاصرین کے حالات بھی انھوں نے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھے ہیں اور اس طرح سے کتاب نے ایک بڑے اچھے تذکرہ کی حیثیت حاصل کرلی ہے۔ فاضل مولف نے اس کتاب کی ترتیب میں جس کاوش و محنت سے کام لیا ہے اس کا صحیح اندازہ اس کے مطالعہ کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔

ضخامت ۳۰۲ صفحات۔ قیمت چار روپیہ آٹھ آنے۔ ملنے کا پتہ:۔ ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ۔

نگار کے بعض مکمل و نامکمل "فایل"

سنہ ۴۲ء = مکمل فایل (مع انتقاد نمبر) عـ۲۰ـہ علاوہ محصول
سنہ ۴۷ء = مکمل فایل (مع ماجد ولین نمبر) عـ۲۰ـہ "
سنہ ۵۲ء = مکمل فایل (مع حسرت نمبر) ۱۵ـہ "
سنہ ۵۳ء = مکمل فایل (مع داغ نمبر) عـ۲۰ـہ "
سنہ ۵۵ء = مکمل فایل (مع علوم اسلامی نمبر) ۱۵ـہ "
سنہ ۵۷ء = مکمل فایل (مع اصناف سخن نمبر) ۱۵ـہ "

سنہ ۵۸ء = مکمل فایل (مع معلومات نمبر) ۱۵ـہ علاوہ محصول
سنہ ۵۹ء = مکمل فایل (مع تنقیح اسلام نمبر) ۱۵ـہ "
سنہ ۴۲ء = جولائی تا دسمبر عـہ ...... "
سنہ ۴۷ء = جنوری تا جون (مع ڈرامہ اصحاب کہف) عـہ

نصف قیمت پیشگی بھیجنا ضروری ہے

منیجر نگار لکھنؤ

فلاسفۂ قدیم — اس کتاب میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گم شدہ فلاسفۂ قدیم کی سوانح [illegible] (۲) [illegible] قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات — حضرت نیاز کے [illegible] [illegible]

نگار رنگ — [illegible]

مذہب — حضرت نیاز کا [illegible] [illegible] نے بتایا ہو کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں [illegible] اس کے مطالعے کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے قیمت ایک [illegible]

مکاتیب نیاز — [illegible]

فراست الید — [illegible]

الہامات علیہ — حضرت نیاز [illegible]

نقاب اٹھ جانے کے بعد — [illegible]

مجموعۂ استفسارات — [illegible]

نقشہائے رنگارنگ — [illegible]

گلہائے جعفری — [illegible]

دیگر مصنفین کی کتابیں

قول فیصل — [illegible]

فلسفۂ مذہب — [illegible]

صورت و نسیم — [illegible]

[illegible]

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۴۸ء (مومن نمبر) یہ نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا ازبس ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) پاکستان نمبر نگار کا وہ پہلا نمبر ہے جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقائق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت [illegible] کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر جس میں تقریباً بیس افسانے بہترین اہل قلم کے شائع کیے گئے ہیں۔ اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ لکھنے کے کیا اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری نمونہ کیا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۵۱ء (مشرق وسطیٰ نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، عراق، مصر، فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور دوسرے حصے میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر علم و ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حسرت کی شاعری کا صحیح علم [illegible] کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۳ء (قرآن و ایمان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں شروع سے لے کر اس وقت تک کی تمام مسلم حکومتوں کے تجزیے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۴ء (علوم اسلامی نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) [illegible] جس میں علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ [illegible] علم و ادب کے تذکرے [illegible] کا ذکر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۵ء [illegible] تاریخ [illegible] مذاہب عالم [illegible]۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۶ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف سخن پر [illegible] معلومات۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۷ء [illegible] نمبر [illegible]۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۸ء (تاریخ اسلام نمبر) [illegible]۔ قیمت [illegible] روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۶۰ء [illegible]۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

منیجر نگار لکھنؤ